يقين المؤمنين بعقيدة الناجين

مختصر درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

يحيى بن طاهر الفرغلي

يقين المؤمنين بعقيدة الناجين

اختصار كتاب درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية

بســـم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الواحد الحق الأحد الصـــمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، نثني عليه ونمجده، ونسـتعين به، ونسـتغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شـرور أنفسـنا وسـيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.
وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان واقتدى بسنته وسار على نهجه وسلم تسليماً كثيراً.
أما بعد..

المقدمة

كتاب درء تعارض العقل والنقل ألفه شـــيخ الإســـلام للرد على أرباب علم الكلام وما جنوا من ضـلالات على عقيدة المسـلمين، ورد رداً مفصـلاً على الفلاسـفة كابن سـينا وابن رشـد وعلى الجهمية أئمتهم وعلى الرازي والآمدي والغزالي ... إلخ، وأتى بأقوالهم منقولة كما هي مطولة، ثم فصص وفصل الرد على كل جزئية فيها شرعاً وعقلاً مما أطال الكتاب وصعبه وحرم أغلب الناس - بل أغلب طلاب العلم الشريف أيضاً- من كثير مما فيه من درر وفوائد.
وهذا الكتاب أفضل ما ألف شيخ الإسلام في العقيدة واعتبره كثيرون أفضل ما ألف في العقيدة مطلقاً في موضوعه.
يقول ابن القيم عنه "وكان ما شـــهدوه من ذلك بالعقل والفطرة لا بمجرد الخبر، بل جاء إخبار الرب [تعالى] وإخبار رسوله مطابقاً لما في فطرهم السليمة وعقولهم المستقيمة فتضافر على إيمانهم به الشريعة المنزلة والفطرة المكملة والعقل الصـــريح فكانوا هم العقلاء حقاً وعقولهم هي المعيار، فمن خالفها فقد خالف صـــريح المعقول والقواطع العقلية، ومن أراد معرفة هذا فليقرأ كتاب شـــيخنا وهو "بيان موافقة العقل الصـــريح للنقل الصـــحيح" فإنه كتاب لم يطرق العالم له نظير في بابه، فإنه هدم فيه قواعد أَهل الباطل من أُسـها فخرت عليهم سـقوفه من فوقهم، وشـيد فيه قواعد أَهل السـنة والحديث وأحكمها

ورفع أعلامها وقررها بمجامع الطرق التي تقرر بها الحق من العقل والنقل والفطرة والاعتبار فجاءَ كتاباً لا يستغني من نصح نفسه من أهل العلم عنه فجزاه الله عز وجل عن أهل العلم والإيمان أفضل الجزاء، وجزى العلم والإيمان عنه كذلك ".[1]

هذا وإن كان الكتاب بهذه الأهمية الكبيرة إلا أنه لا ينصح غير المتخصص في علم العقيدة بقراءته وذلك لصعوبته التي قد تورث غير الخبير نوعاً من الاضطراب منشؤه العجز عن فهم الخطاب.

ومن هنا نشأت لدي فكرة اختصاره لما فيه من فوائد جمة ودرر ثمينة محجوب عنها العامة، وكنت قررت أولاً اختصاره على نسق مؤلفي "درر شيخ الإسلام" الذي اختصرت فيه مجموع فتاوى شيخ الإسلام بالإضافة لكتابيه الصارم المسلول واقتضاء الصراط المستقيم، أي الاقتصار على ذكر فوائد مختصرة منتقاة فقط، لكن وجدت أن هذا يحرم القارئ الكثير من فوائد الكتاب ومواضيعه الرائعة التي قد لا يجدها في غيره، ولهذا عدلت إلى طريقة أخرى وهي طريقة المواضيع المنتقاة (بالإضافة للفوائد) والتي أسعى بها إلى استيعاب كل ما ذكره شيخ الإسلام من مواضيع في كتابه بعد حذف نصوص الأقوال التي يريد الرد عليها – والتي أكثر من نقلها – وحذف الجدل العقلي الطويل معهم فيه، والاختصار قدر الإمكان، مع شرح مختصر للغاية لتبيين مسألة أو سياق كلام واضعاً شرحي بين معقوفتين []، وقد تعمدت نقل عبارة شيخ الإسلام بنصها دون أي تصرف، ولو لغرض الاختصار، وذلك لدقة المسائل المعروضة وأهمية أن يطمئن القارئ إلى أن العبارة هي عبارة الشيخ نفسه، كما أن هذا يفيد من يريد التوسع أكثر في بعض المواضيع أن يعود لمحل العبارة في الكتاب الأصلي ليقرأ ويستمتع بتوسع الشيخ فيها، كما قمت بكتابة اختيارات شيخ الإسلام في أصول الفقه بخط عريض **هكذا** على نهج ما فعلته في "درر شيخ
الإسلام" علّي يوماً أخرج مؤلفاً مستقلاً في أصول الشيخ.

– هذا وقد أصبح حجم المختصر عشر حجم الأصل –تقريباً– بفضل الله ومنته.

---

[1] طريق الهجرتين وباب السعادتين الناشر: دار السلفية، القاهرة، مصر الطبعة: الثانية، ١٣٩٤هـ ص ١٥٥

- الكتاب تعرض إلى مسـائل الصـفات والرد على الفلاسـفة وأهل البدع بتوسـع كبير يغني عن غيره كليةً، وفيه الحديث أيضـاً في مسـائل توحيد الربوبية والألوهية والقدر لكن بدرجة توسـع أقل، أما سائر مسائل العقيدة كمسائل الإيمان ومسائل آل البيت وما شابه فمبسوطة في كتب شيخ الإسلام الأخرى وليس في هذا الكتاب.
- ولا شك أن الطريقة المختصر بها الكتاب هنا لا تفيد تكوين منهج علمي مترابط – لأنها مقتطفات ومواضـيع متفرقة كما أشـرت- فهي تفيد أكثر من عنده فكرة عامة عن مسـائل العقيدة لتعمق وترسخ له أفكاره بما يقطع أي شبهة لديه، ولهذا أنصح من يريد قراءة هذا المختصر ألا يقدم على هذا إلا بعد تأسيس نفسه في عقيدة أهل السنة والجماعة، وأنصح في هذا الصدد بكتاب "شرح العقيدة الطحاوية" لمحمد بن أبي العز الحنفي، والذي استفاد أكثر مسائله من كتب شيخ الإسلام خاصة كتاب درء تعارض العقل والنقل الذي نعرض اختصاره هنا، وأي مطلع على كتاب الشيخ ابن أبي العز وهذا المختصر – أو الأصل- يكتشف هذا بسهوله كبيرة دون أي مشقة أو عنت فالعبارات تكاد تكون متطابقة، لكنها مذكورة ومصفوفة ومرتبة ومصاغة ومختصرة في كتاب ابن أبي العز بطريقة تفيد التأسيس في علم العقيدة وليس التبحر والتعمق كما في كتاب درء التعارض أو في هذا المختصر.
- أطال شيخ الإسلام النفس كثيراً في تقرير مسألة "حوادث لا أول لها" وذلك لأنها عمدة ما اعتمد عليه نفاة الصفات وسبب ضلالهم الأكبر، كما أنها أيضاً عمدة الفلاسفة والدهرية والملاحدة لكن بطريقة معاكسة كما سيتبين، وقد نقلت عنه أغلب ما قاله فيها وأضفت بعض الصفحات القلائل في الفقرة رقم ٣٦١ لأوضح رأي الشيخ أكثر في هذه المسألة المهمة المحورية.

- وقد أطلت –استثناء- النقل في بعض المسائل لأهميتها من ناحية، وليرى القارئ بنفسه قوة شيخ الإسلام في المناظرة وعلو كعبه وصفاء بيانه وعبقرية حجته من ناحية أخرى.

- رأيت أن أسمي المختصر " يقين المؤمنين بعقيدة الناجين: مختصر درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام" وذلك لأن الكتاب بعد اختصاره اتسع موضوعه عن الفكرة الأساسية لمؤلفه والتي سعى فيها لإثبات موافقة العقل الصريح للشرع الصحيح فكان يذكر –رحمه الله– مسائل عقدية مهمة على سبيل التبع، فلما اختصر برزت هذه المسائل جلياً وصارت أصولاً بعد أن كانت فروعاً واستشهادات، وأصبح الغرض الأصلي للمؤلف موضوعاً محورياً يشاركه محوريته مواضيع أخرى في رتبته أو أعلى، هذا وإن الثمرة العظمى والفائدة الكبرى من هذا الكتاب المبارك حصول القطع واليقين المبني على الدليل العقلي والنقلي للدارس والقارئ بصحة عقيدة أهل السنة والجماعة أهل الحديث والأثر، وضلال وبطلان سائر عقائد الفرق الاثنتين وسبعين المنتسبة للإسلام بطلاناً بيناً لا مرية فيه أو شكاً لحظة أو ذرة واحدة، بل أثبت شيخ الإسلام البون الشاسع الكبير بين الحق الصافي النقي الموافق للعقل والنقل عند أهل السنة والجماعة وضلالات سائر الفرق جميعاً، وأن أهل السنة هم فقط من تحقق فيهم شرط النجاة من النار وهو اتباع الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة مصداقاً لقول رسول الله ﷺ: «إن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة» قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي»، وإني أنصح القارئ أن يصبر على هذا الكتاب وسعه، ويبذل في فهمه جهده، فإن الثمرة العظيمة المرجوة منه قل أن توجد في غيره، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

كما أنصح بالاطلاع على تراجم الأعلام المذكورة في الكتاب حيث بها تكتمل الصورة والهدف المرجو أيما اكتمال، وقد بذل محقق الأصل جهداً كبيراً في البحث عنها وَوَضعها في حاشية الأصل ولولا أن نقلها يناقض هدف الاختصار لنقلتها هنا.

– هذا وقد ألف شيخ الإسلام هذا الكتاب بعد سنة ٧١٠ هـ (في الأغلب) حيث ذكر فيه أنه ألف كتابًا منذ ثلاثين سنة، وقد ولد رحمه الله سنة ٦٦١ هـ والأقرب أن أول كتاب ألفه كان بعد عمر العشرين.

- اعتمدت في الاختصار على نسخة مطبوعة نشرتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، وقد قام المحقق بجهد عظيم مشكور حيث اعتمد على أكثر من مخطوطة للكتاب، كما قام بمراجعة مصادر الكتب التي ينقل عنها شيخ الإسلام ونسبها إلى أماكنها ذاكراً رقم الجزء والصفحة في المنشور منها أو في المخطوطات غير المنشورة كذلك، مما أعطى الكتاب قيمة توثيقية كبيرة جزاه الله خيراً.

الجزء الأول

١- إذا تعارض النقل والعقل إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ [وقد بين قبل أن هذا مستحيل عقلاً] وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقاً. وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً. فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ.

٢- كل من أثبت ما أثبته الرسول ونفي ما نفاه كان أولي بالمعقول الصريح، كما كان أولي بالمنقول الصحيح، وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضاً صريح المعقول.

٣- ولهذا تجدهم [أهل البدع] عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون إنه من العقليات المعلومة بصريح العقل، فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات، مع أن كثيراً منهم قد يري بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه، كما ذكر في غير هذا الموضع ... وكذلك أتباع رؤوس المقالات التي ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة، وإن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ففيها أيضاً من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله ... بل هذا موجود في اتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة، كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، وغيرهم، تجد أحدهم دائماً يجد في كلامهم ما يراه هو باطلاً، وهو يتوقف في رد ذلك، لاعتقاده أن إمامه أكمل منه عقلاً وعلماً وديناً، هذا مع علم كل من هؤلاء أن متبوعه ليس بمعصوم، وأن الخطأ جائز عليه، ولا تجد أحداً من هؤلاء يقول: إذا

تعارض قولي وقول متبوعي قدمت قولي مطلقاً، لكنه إذا تبين له أحياناً الحق في نقيض قول متبوعه، أو أن نقيضه أرجح منه قدمه، لاعتقاده أن الخطأ جائز عليه.

٤- وفي الحديث المأثور عن النبي ﷺ «إن أخوف ما أخاف عليكم شـــهوات الغي في بطونكم وفروجكم، ومضـــلات الفتن» وهؤلاء المعرضـــون عن الطريقة النبوية الســـلفية يجتمع فيهم هذا وهذا: اتباع شـهوات الغي، ومضـلات الفتن، فيكون فيهم من الضـلال والغي بقدر ما خرجوا عن الطريق الذي بعث الله به رسوله.

٥- ولهذا أمرنا الله أن نقول في كل صـلاة {اهدنا الصـراط المسـتقيم * صـراط الذين أنعمت عليهم غير المغضـوب عليهم ولا الضـالين} وقد صـح عن النبي ﷺ أنه قال: «اليهود مغضـوب عليهم، والنصارى ضالون».

٦- كان الســـلف يقولون: احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون فكيف إذا اجتمع في الرجل الضلال والفجور؟

٧- قال الله تعالي لما أهبط آدم {قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى * ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى * ...} قال ابن عباس رضـــي الله عنهما: تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه ألا يضل في الدنيا، ولا يشقي في الآخرة ثم قرأ هذه الآية.

وقوله تعالى {ومن أعرض عن ذكري} يتناول الذكر الذي أنزله، وهو الهدي الذي جاءت به الرسل، كما قال تعالي في آخر الكلام {كذلك أتتك آياتنا فنسيتها} أي تركت اتباعها والعمل بما فيها، فمن طلب الهدي بغير القرآن ضـل، ومن اعتز بغير الله ذل، وقد قال تعالى {اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء} وقال تعالى:

{وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله} وفي حديث علي رضي الله عنه الذي رواه الترمذي، ورواه أبو نعيم من عدة طرق، عن علي عن النبي ﷺ لما قال

« إنها ستكون فتنة، قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدي في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ولا تشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم».

٨- واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة. وليس في ذلك ـــ ولله الحمد ـــ دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل.

٩- وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة.

وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يعلم بالعيان ولوازمه، كما قال تعالى {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد}

١٠- ومعلوم أن هذا [تفويض معاني آيات الصفات وما شابه] قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدي وبياناً للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه ـــ وهو ما أخبر به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقاً لكل شيء، وهو بكل شيء عليم، أو عن كونه أمر ونهي، ووعد وتوعد، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر -لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل إليهم، ولا بلغ البلاغ المبين. وعلى هذا التقدير فيقول كل

ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصـــوص ما يناقض ذلك، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به. فيبقي هذا الكلام سداً لباب الهدي والبيان من جهة الأنبياء، وفتحاً لباب من يعارضهم ويقول: إن الهدي والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء، لأنا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون: فضـــلاً عن أن يبينوا مرادهم. فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد.

١١- مســألة اشـــتباه الأخت بالأجنبية، والمذكى بالميت، ونحو ذلك مما ينهى العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشـتباه، فقالت طائفة: كلتاهما محرمة، وقالت طائفة: بل المحرم في نفس الأمر الأخت والميتة، والأخرى إنما نهي عنها لعلة الاشـــتباه، وهذا القول أغلب على فطرة الفقهاء، والأول أغلب على طريقة من لا يجعل في الأعيان معاني تقتضـــي التحليل والتحريم، فيقول: كلاهما نهي عنه، وإنما ســـبب النهي اختلف. والتحقيق في ذلك أن المقصــود للناهي اجتناب الأجنبية والميتة فقط، والمفســدة التي من أجلها نهي عن العين موجودة فيها فقط، وأما ترك الأخرى فهي من باب اللوازم فهنا لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله. ولهذا لو أكل الميتة والمذكى لعوقب على أكل الميتة، كما لو أكلها وحدها، ولا يزداد عقابه بأكل والمذكى، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب على أكلهما أكثر من عقاب من أكل إحداهما.

١٢- إن بني إسرائيل قد ذهبوا أو كفروا، وإنما ذكرت قصصـهم عبرة لنا، وكان بعض السلف يقول: إن بني إســرائيل ذهبوا، وإنما يعني أنتم، ومن الأمثال الســائرة: إياك أعني واسمعي يا جارة فكان فيما خاطب الله بني إسرائيل عبرة لنا: ألا نلبس الحق بالباطل، ونكتم الحق.

١٣- الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم: أن العقل أداه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر، فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة.

١٤- فهؤلاء [المبتدعة من أهل الكلام] إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب.

١٥- وقد يراد بالجبر نفس جعل العبد فاعلاً، ونفس خلقه متصفاً بهذه الصفات، كما في قوله تعالى: {إن الإنسان خلق هلوعاً * إذا مسه الشر جزوعاً * وإذا مسه الخير منوعاً} فالجبر بهذا التفسير حق، ومنه قول محمد بن كعب القرظي في تفسير اسمه الجبار قال: هو الذي جبر العباد على ما أراد. ومنه قول علي رضي الله عنه في الأثر المشهور عنه في الصلاة على النبي ﷺ: "اللهم داحي المدحوات، فاطر المسموكات، جبار القلوب على فطرتها: شقيها وسعيدها"، فالأئمة منعت من إطلاق القول بإثبات لفظ الجبر أو نفيه [لأن اللفظ] بدعة يتناول حقاً باطلاً.

١٦- كان القاضي أبو بكر بن الطيب [القاضي الباقلاني المالكي توفي ٤٠٢ هـ] يكتب في أجوبته أحياناً: محمد بن الطيب الحنبلي، كما كان يقول الأشعري، إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة، وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة، كابن عقيل، وصدقة بن الحسين، وابن الجوزي، وأمثالهم.

١٧- معلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون، كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي ﷺ وإجماع الصحابة ذمهم والطعن عليهم، وهم إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه، وجعلوا من

خالف ذلك كافراً، لاعتقادهم أنه خالف القرآن، فمن ابتدع أقوالاً ليس لها أصـــل في القرآن، وجعل من خالفها كافراً كان قوله شراً من قول الخوارج، ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج.

١٨- الله تعالي أمر الرســـول بالبلاغ المبين، وهو أطوع الناس لربه، فلا بد أن يكون قد بلغ البلاغ المبين، ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه ملتبساً مدلساً. والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأوليها إلا الله، إنما نفى عن غيره علم تأويلها، لا علم تفســـيرها ومعناها، كما أنه لما سئل مالك رضـي الله تعالى عنه عن قوله تعالى {الرحمن على العرش استوى} كيف استوى؟ قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة ـــ وكذلك ربيعة قبله ـــ فبين مالك أن معنى الاستواء معلوم، وأن كيفيته مجهولة، فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله. والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن، وأخبر أنه أنزله لتعقله، ولا يكون التدبر والعقل إلا لكلام بين المتكلم مراده به، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معاني كثيرة ولم يبين مراده منها فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه، ولا يعقل، ولهذا تجد عامة الذين يزعمون أن كلام الله يحتمل وجوهاً كثيرة، وأنه لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه إلا الله، بل في كلامهم من الكذب في السمعيات نظير ما فيه من الكذب في العقليات، وإن كانوا لم يتعمدوا الكذب، كالمحدث الذي يغلط في حديثه خطأ، بل منتهى أمرهم: القرمطة في السمعيات، والسفسطة في العقليات، وهذان النوعان مجمع الكذب والبهتان. فإذ قال القائل: استوى يحتمل خمسة عشر وجهاً أو أكثر أو أقل، كان غالطاً، فإن قول القائل: استوى على كذا له معنى، وقوله: استوى إلى كذا له معنى، وقوله: استوى وكذا له معنى، وقوله: استوى بلا حرف يتصـــل به له معنى، فمعانيه تنوعت بتنوع ما يتصل به من الصلات، كحرف الاستعلاء والغاية وواو الجمع، أو ترك تلك الصلات.

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وبين أن كلام الله مبين غاية البيان، موفي حق التوفية في الكشف والإيضاح، وقد بسط الكلام على هذا النص وغيره، وبين نحو من عشرين دليلاً على أن هذه الآية نص في معنى واحد لا يحتمل معنى آخر.

١٩- وأنكر [أبو طالب] ما نقله الناس عن أحمد من إنكار على الطائفتين، وهي مسألة أبي طالب المشهورة. وليس الأمر كما ذكره، فإن الإنكار على الطائفتين مستفيض عن أحمد عند أخص الناس به من أهل بيته وأصحابه الذين اعتنوا بجمع كلام الإمام أحمد، كالمروزي والخلال وأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأمثالهم، وقد ذكروا من ذلك ما يعلم لك عارف له أنه أثبت الأمور عن أحمد. **وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنة والحديث من أهل خرسان، الذين كان ابن منده وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروي وأمثالهم يسلكون حذوهم، ولهذا صنف عبد الله بن عطاء الإبراهيمي كتاباً فيمن أخذ عن أحمد العلم، فذكر طائفة ذكر منهم أبو بكر الخلال، وظن أنه أبو محمد الخلال شيخ القاضي أبي يعلي وأبي بكر الخطيب، فاشتبه عليه هذا بهذا.**

٢٠- [مسألة حوادث لا أول لها] ومما ينبغي أن يعرف أن التسلسل الممتنع في هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع في جوازه، بل هو مما اتفق العقلاء على امتناعه، فإنه إذا قيل: إنه قدر أنه لم يكن يحدث شيئاً قط ثم حدث حادث، فإما أن يحدث بسبب حادث أو بلا سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح، فالناس كلهم متفقون على أنه إذا قدر أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن، لم يحدث إلا بسبب حادث، وأن القول في كل ما يحدث قول واحد.

وإذا قال القائل: فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض، فإن قوله: لا يحدث حادث قول عام، فإذا جوز أن يحدث حادث بلا بسبب فقد تناقض، ويسمى تسلسلاً.

ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات: بأن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء [وامتناعه من أدلة وجود الخالق].

والثاني: التسلسل في الآثار: بأن يكون الحدث الثاني موقوفاً على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك، وهلم جراً، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء، وأئمة السنة والحديث ـــ مع كثير من النظار أهل الكلام والفلاسفة ـــ يجوزون ذلك، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك. [يشير إلى أن من العقليات ما هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه وقد فصل في هذه الفكرة كثيراً]

٢١- ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات، وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهذا هو التسلسل الذي أمر النبي ﷺ بأن يستعاذ بالله منه، وأمر بالانتهاء عنه، وأن يقول القائل: آمنت بالله ورسله.

كما في الصحيحين عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ «يأتي الشيطان أحدكم، فيقول: من خلق كذا؟ حتى يقول له: من خلق ربك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته». وفي رواية: «لا يزال الناس يتساءلون، حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق من خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل: آمنت بالله» ورواية: «ورسوله» وفي رواية: «لا يزالون بك يا أبا هريرة حتى يقولوا: هذا الله، فمن خلق الله؟ قال: فبينا أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب، فقالوا: يا أبا هريرة هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ قال: فأخذ حصى بكفه فرماهم به، ثم قال: قوموا، قوموا، صدق خليلي». وفي الصحيح أيضاً عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال «قال الله: إن أمتك لا يزالون يسألون: ما كذا؟ وما كذا؟ حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله؟»

٢٢- فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه، يكون تمام تأثيره مع الآخر حادث، وهلم جراً، فهذا ممتنع من جنس قول معمر في المعاني المتسلسلة، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادث وهلم جراً، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه.

وكما أن التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات وفي تمام التأثير، يراد به التسلسل المتعاقب شيئاً بعد شيء، ويراد به التسلسل المقارن شيئاً مع شيء ... إن المؤثر يستلزم أثره يراد به أن يكون عقبه، فهذا هو الاستلزام المعروف عند جمهور العقلاء، وعلى هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء قديم.

٢٣- قال تعالى: {وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين} قال ابن عباس: ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق: لئن بعث الله محمداً ﷺ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته: لئن بعث محمد ﷺ وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه» فقد أوجب الله تعالى على المؤمنين الإيمان بالرسول والجهاد معه، ومن الإيمان به: تصديقه في كل ما أخبر به، ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ما جاء به، وألحد في أسماء الله وآياته.

٢٤- ليس في هذا [مسألة حوادث لا أول لها] ما يقتضي صحة قولهم [الفلاسفة] بقدم شيء من العالم، بل هذا يقتضي حدوث كل ما سوى الله، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل، لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئاً بعد شيء، وكل مفعول محدث مسبوق بعدم نفسه، ولكن هؤلاء ظنوا أن المفعول يجب أن يقارن الفاعل في الزمان، ويكون معه من غير أن يتقدم الفاعل على مفعوله بزمان. وهذا غلط بين لمن تصوره، وهو معلوم الفساد بالعقل عند عامة العقلاء، ولهذا لم يكن في العقلاء من قال: إن السماوات والأرض قديمة أزلية إلا طائفة قليلة، ولم يكن في

العالم من قال: إنها مفعولة وهي قديمة إلا شـــرذمة من هذه الطائفة الذين خالفوا المعقول وصحيح المنقول.

٢٥- تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصـوص، فوجدتها على نقيض قولهم أدل منها على قولهم، كاحتجاجهم على نفي الرؤية بقوله تعالى {لا تدركه الأبصـار وهو يدرك الأبصـار} فبينت أن الإدراك هو الإحاطة لا الرؤية، وأن هذه الآية تدل على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نفيها. وكذلك احتجاجهم على أن القرآن أو عبارة القرآن مخلوقة بقوله تعالى {ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ...} بينت أن دلالة هذه الآية على نقيض قولهم أقوى، فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث وبعضــه ليس بمحدث، وهو ضـد قولهم. والحدوث في لغة العرب العامة ليس هو الحدوث في اصـــطلاح أهل الكلام، فإن العرب يســـمون ما تجدد حادثاً، وما تقدم على غيره قديماً ... ثم تبين لي بعد ذلك مع هذا أن المعقولات في هذا كالســمعيات، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدل منها على قولهم، كما يستدلون به على نفي الصـفات ونفي الأفعال، وكما يسـتدل به الفلاسـفة على قدم العالم، ونحو ذلك والمقصود هنا التنبيه، وإلا فالبسط له موضع آخر.

٢٦- وعمدة من نفى الأفعال والصـــفات من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة، ومن اتبعهم على هذه الحجة التي زعموا أنهم يقررون بها حدوث العالم وإثبات الصـانع، فجعلوا ما قامت به الصـفات أو الأفعال محدثاً، حتى يسـتدلوا بذلك على أن العالم محدث، ويلزم من ذلك ألا يقوم بالصـانع لا الصـــفات ولا الأفعال. وإذا تدبر العاقل الفاضـــل تبين له أن إثبات الصـــانع وإحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صـفاته وأفعاله، ولا تنقطع الدهرية من الفلاسـفة وغيرهم قطعاً تاماً عقلياً لا حيلة لهم فيه، إلا على طريقة السـلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصـفات، وأما من نفى الأفعال أو نفى الصـفات فإن الفلاسـفة الدهرية تأخذ بخناقه، ويبقى حائراً شـاكاً

مرتاباً مذبذباً، بين أهل الملل المؤمنين بالله ورســـوله وبين هؤلاء الملاحدة، كما قال تعالى في المنافقين {مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء}

٢٧- إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق، ولعبده، أنت حر، فالطلاق والعتاق لا يقع مع التكلم بالتطليق والإعتاق، وإنما يقع عقب ذلك. وإذا قال: إذا طلقت فلانة ففلانة طالق، لم تطلق الثانية إلا عقب طلاق الأولى، لا مع تطليق الأولى في الزمان، وهذا الذي عليه عامة العلماء قديماً وحديثاً، ولكن شرذمة من المتأخرين، الذين استزل هؤلاء عقولهم، ظنوا أن الطلاق يكون مع التكلم في الزمان، وهذا غلط عند عامة العلماء. وكذلك إذا قال: إذا مت فأنت حر، فالمدبر يعتق عقب موت سيده، لا مع موت سيده.

٢٨- مذهب السلف أن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء وكلماته لا نهاية لها، وكل كلام مسبوق بكلام قبله إلى ما لا نهاية محدودة وهو ســبحانه يتكلم بقدرته ومشــيئته. وكذلك يقولون الحي لا يكون إلا فعالاً كما قاله البخاري وذكره عن نعيم بن حماد وعثمان بن سعيد وابن خزيمة وغيرهم ولا يكون إلا متحركاً كما قال عثمان بن سعيد الدارامي وغيره، وكل منهم يذكر أن ذلك مذهب أهل السنة.

الجزء الثاني

٢٩- كل كمال وصــف به المخلوق من غير اســتلزامه لنقص فالخالق أحق به، وكل نقص نزه عنه المخلوق فالخالق أحق بأن ينزه عنه، والفعل صفة كمال لا صفة نقص، كالكلام والقدرة، وعدم الفعل صفة نقص، كعدم الكلام وعدم القدرة، فدل العقل على صحة ما دل عليه الشرع، وهو المطلوب.

٣٠- كان الناس قبل أبي محمد بن كلاب [توفي ٢٤٠ هـ تقريباً] صــنفين، فأهل الســنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها، والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشــيئته وقدرته من الأفعال وغيرها. ووافقه على ذلك أبو العباس القلانســي، وأبو الحســن الأشــعري وغيرهما، وأما الحارث المحاســبي فكان ينتســب إلى قول ابن كلاب، ولهذا أمر أحمد بهجره، وكان أحمد يحذر من ابن كلاب وأتباعه، ثم قيل عن الحارث: إنه رجع عن قوله ... وأئمة السنة والحديث على إثبات النوعين، وهو الذي ذكره عنهم من نقل مذهبهم، كــحرب الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة، وأن ذلك هو مذهب أئمة الســنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين، وذكر حرب الكرماني أنه قول من لقيه من أئمة السنة كــأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد ين منصور. وقال عثمان بن ســعيد وغيره: إن الحركة من لوازم الحياة، فكل حي متحرك، وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم. وطائفة أخرى من السلفية كــنعيم بن حماد الخزاعي والبخاري صاحب الصحيح وأبي بكر بن خزيمة، وغيرهم كــأبي عمر بن عبد البر وأمثاله: يثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء، ويسمون ذلك فعلاً ونحوه، ومن هؤلاء من يمتنع عن إطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور.

٣١- أول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني، فإنه نفى الصفات الخبرية، وله في تأويلها قولان، ففي (الإرشاد) أولها، ثم إنه في (الرسالة النظامية) رجع عن ذلك، وحرم التأويل وبين إجماع السلف على تحريم التأويل. واستدل بإجماعهم على أن التأويل محرم، ليس بواجب ولا جائز، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية، ولهم في التأويل قولان، وأما الأشعري وأئمة أصحابه فإنهم مثبتون لها، يردون على من ينفيها أو يقف فيها، فضلاً عمن يتأولها.

٣٢- مسألة قيام الأفعال الاختيارية به [أي بالله تعالى]: فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم، ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الاعتزال فيهم، وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم.

٣٣- ذكر أبو بكر عبد العزيز في كتاب الشافي عن أصحاب أحمد في معنى أن القرآن غير مخلوق قولين مبنيين على هذا الأصل: أحدهما: أنه قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته، والثاني: أنه لم يزل متكلماً إذا شاء. وكذلك ذكر أبو عبد الله بن حامد قولين، وممن كان يوافق على نفي ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته - كقول ابن كلاب - أبو الحسن التميمي وأتباعه والقاضي أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم، وإن كان في كلام القاضي ما يوافق هذا تارة وهذا تارة. وممن كان يخالفهم في ذلك أبو عبد الله بن حامد، وأبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن بطة وأبو عبد الله بن منده، وأبو نصر السجزي ويحيى بن عمار السجستاني وأبو إسماعيل الأنصاري وأمثالهم.

والنزاع في هذا الأصل بين أصحاب مالك وبين أصحاب الشافعي وبين أصحاب أبي حنيفة، وبين أهل الظاهر أيضاً، فداود بن علي صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك، وأبو محمد بن حزم على المبالغة في إنكار ذلك، وكذلك أهل الكلام، ...

٣٤- ذكر الخلال عن إسـحاق بن إبراهيم قال لي أبو عبد الله يوماً — وكنت سـألته عنه: تدري ما معنى (من لم يتغن بالقرآن)؟ قلت: لا – قال: هو الرجل يرفع صوته، فهذا معناه، إذا رفع صوته لقد تغنى به. وعن صالح بن أحمد أنه قال لأبيه: (زينوا القرآن بأصواتكم) فقال: التزيين أن يحسنه.

وعن الفضل بن زياد قال: سألت أبا عبد الله عن القراءة؟ فقال: يحسنه بصوته من غير تكلف. وقال الأثرم: سـألت أبا عبد الله عن القراءة بالألحان، فقال: كل شـيء محدث فإنه لا يعجبني، إلا أن يكون صـوت الرجل لا يتكلفه. وقال القاضـي أبو يعلى: هذا يدل من كلامه على أن صوت القارئ ليس هو الصوت الذي تكلم الله به، لأنه أضافه إلى القارئ الذي هو طبعه من غير أن يتعلم الألحان.

٣٥- قال أبو عبد الله البخاري – صاحب الصحيح – في كتاب خلق الأفعال: يذكر عن النبي ﷺ: «أن الله ينادي بصـوت يسـمعه من بعد كما يسـمعه من قرب، وليس هذا لغير الله عز وجل» قال أبو عبد الله البخاري: (وفي هذا دليل على أن صـوت الله لا يشـبه أصـوات الخلق، لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع من قرب، وأن الملائكة يصعقون من صوته، فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا، قال: {فلا تجعلوا لله أندادا} فليس لصفة الله ند ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين).

٣٦- ذكر عن ابن خزيمة أنه قال: زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سـنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام، فهم لا يفهمون كتاب الله، فإن الله قد أخبر في نص الكتاب في مواضع أنه خلق آدم، وأنه أمر الملائكة بالسجود له، فكرر هذا الذكر في غير موضع، وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد أخرى، وكرر ذكر عيسى بن مريم في مواضع، وحمد نفسه في مواضع فقال...

٣٧- قال الحاكم: (سمعت أبا بكر محمد بن إسـحاق – يعني الصـبغي – يقول: لما وقع من أمرنا ما وقع ووجد بعض المخالفين – يعني المعتزلة – الفرصـة في تقرير مذهبهم بحضـرتنا، قال أبو علي

الثقفي للإمام: ما الذي أنكرت من مذاهبنا أيها الإمام حتى نرجع عنه؟ قال: ميلكم إلى مذهب الكلابية، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد الله بن سعيد [ابن كلاب] وعلى أصحابه مثل الحارث المحاسبي وغيره، حتى طال الخطاب بينه وبين أبي علي في هذا الباب.

٣٨- كثير ممن تكلم بالألفاظ المجملة المبتدعة كلفظ الجسم والجوهر والعرض وحلول الحوادث ونحو ذلك، كانوا يظنون أنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسوله، فوقع منهم من الخطأ والضلال ما أوجب ذلك، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم، فإن البدعة لا تكون حقاً محضاً موافقاً للسنة، إذا لو كانت كذلك لم تكن باطلاً، ولا تكون باطلاً محضاً لا حق فيها، إذ لو كانت كذلك لم تخف على الناس، ولكن تشتمل على حق وباطل، فيكون صاحبها قد لبس الحق بالباطل: إما مخطئاً غالطاً، وإما متعمداً لنفاق فيه وإلحاد. كما قال تعالى: {لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم} فأخبر أن المنافقين لو خرجوا في جيش المسلمين ما زادوهم إلا خبالاً، ولكانوا يسعون بينهم مسرعين، يطلبون لهم الفتنة، وفي المؤمنين من يقبل منهم ويستجيب لهم: إما لظن مخطئ، أو لنوع من الهوى، أو لمجموعهما، فإن المؤمن إنما يدخل عليه الشيطان بنوع من الظن واتباع هواه.

٣٩- [عن] عمرو بن مالك الرواسي قال: أتيت النبي ﷺ، فقلت: يا رسول الله، ارض عني، قال: فأعرض عني، ثلاثاً، قال: قلت: يا رسول الله، إن الرب ليرضى فيرضى، فارض عني، فرضي عني.

٤٠- في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم: رجل حلف على يمين على مال امرئ. مسلم فاقتطعه،

ورجل حلف على يمين بعد العصر: أنه أعطي بسلعته أكثر مما أعطي، وهو كاذب، ورجل منع فضل ماء، يقول الله اليوم أمنعك من فضلي، كما منعت فضل ما لم تعمل يداك».

٤١- ويذكر فيها [أي أدلة الكتاب والسنة] أنواع كلامه [الله سبحانه وتعالى] وتكليمه لملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباده، ويذكر فيها ما يذكره من رضاه وسخطه، وحبه وبغضه، وفرحه وضحكه، وغير ذلك من الأمور التي تدخل في هذا الباب. والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام: الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم، يجعلون هذا كله مخلوقاً منفصلاً عن الله تعالى. والكلابية ومن وافقهم، يثبتون ما يثبتون من ذلك: إما قديماً بعينه لازماً لذات الله، وإما مخلوقاً منفصلاً عنه. وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام، يقولون: بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته، كما دلت عليه النصوص الكثيرة. ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثاً، كما تقوله الكرامية، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه، فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الأعيان الفانية، ومن الأعيان الحادثة ما لا يفنى بعد حدوثه، كأرواح الآدميين، فإنها مبدعة، كانت بعد أن لم تكن، ومع هذا فهي باقية دائمة.

٤٢- قال من قال من الأئمة: (قل أحد نظر في الكلام إلا تزندق وكان في قلبه غل على أهل الإسلام) بل قالوا: (علماء الكلام زنادقة) .ولهذا قيل: إن حقيقة ما صنفه هؤلاء في كتبهم من الكلام الباطل المحدث المخالف للشرع والعقل هو: ترتيب الأصول في تكذيب الرسول، ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول، ولولا أن هؤلاء القوم جعلوا هذا علماً مقولاً وديناً مقبولاً، يردون به نصوص الكتاب والسنة، ويقولون: إن هذا هو الحق الذي يجب قبوله، دون ما عارضه من النصوص الإلهية والأخبار النبوية، ويتبعهم على ذلك من طوائف أهل العلم والدين ما لا

يحصـيه إلا الله لاعتقادهم أن هؤلاء أحذق منهم وأعظم تحقيقاً، لم يكن بنا حاجة إلى كشـف هذه المقالات، مع أن الكلام هنا لا يحتمل إلا الاختصار.

٤٣- قال الرازي: (الثالث قول الخليل: {لا أحب الآفلين} يدل على أن المتغير لا يكون إلهاً)، ولقائل أن يقول: إن كان الخليل ﷺ احتج بالأفول على نفي كونه رب العالمين، لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث، لأن الأفول هو المغيب والاحتجاب باتفاق أهل التفسير واللغة، وهو مما يعلم من اللغة اضـــطراراً، وهو حين بزغ قال: (هذا ربي) فإذا كان من حين يزوغه إلى حال أفوله لم ينف عنه الربوبية دل على أنه لم يجعل حركته منافية لذلك، وإنما جعل المنافي الأفول، وإن كان الخليل ﷺ إنما احتج بالأفول على أنه لا يصـلح أن يتخذ رباً يشـرك به، ويدعى من دون الله، فليس فيه تعرض لأفعال الله تعالى، فقصـــة الخليل إما أن تكون حجة عليهم، أو لا لهم ولا عليهم.

٤٤- كون الرب تعالى مفتقر إلى شـــيء مباين له غني عنه، فهذا ممتنع، فإنه ســبحانه الغني عن كل شـــيء، فإذا قدر أن بعض لوازمه توقف على ما هو مباين له لم يكن وجوده ثابتاً إلا بوجود ذلك المباين، وكان الله مفتقراً إليه، والله غني عن كل شـــيء. وأما إذا لم يكن الأمر من لوازم ذاته، بل كان من الأمور العارضـة، فلا ريب أن أهل الإيمان والسـنة يقولون إن الله لا يفتقر في شيء من الأشياء إلى غيره، لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله، سواء قام بذاته أو لم يقم بذاته، ولكن هو بنفســه غني عن كل ما ســواه، ولا يقال إنه نفســه غني عن نفســه، وليس في كونه مستلزماً لصفاته وفاعلاً لأفعاله ما يقتضي افتقاره إلى غير نفسه.

٤٥- قال سـليمان بن داود الهاشمي - أحد أئمة الإسـلام نظير الشـافعي وأحمد وإسـحاق وأبي عبيد وأبي بكر بن أبي شيبة وأمثالهم - قال: (من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وإن كان القرآن مخلوقاً كما زعموا فلم صـــار فرعون أولى بأن يخلد في النار إذ قال: {أنا ربكم الأعلى} من هذا؟ وكلاهما عنده مخلوق.

٤٦- لفظ (الغير) فيه إجمال، فلا يصح إطلاقه لا نفياً ولا إثباتاً على الصفة، ولكن يصح نفي إطلاقه نفياً أو إثباتاً، كما قال السلف مثل ذلك في لفظ (الجبر) ونحوه من الألفاظ المجملة: إنه لا يطلق لا نفيها ولا إثباتها، وإذا قيل: (لا يطلق لا هذا ولا هذا) لم يلزم إثبات قسم ثالث، لا هو الموصوف ولا غير الموصوف، بل يلزم إثبات مالا يطلق عليه لفظ الغير، لا ما ينفي عنه المغايرة.

٤٧- أصحاب القول الأول [القائلون بحوادث لا أول لها] يلتزمون التسلسل مع قولهم: (بأن كل ما سوى الله محدث، كائن بعد أن لم يكن مسبوق بعدم نفسه، لكن تحدث الحوادث شيئاً بعد شيء، وهو محدثها بأفعاله سبحانه التي يفعلها أيضاً شيئاً بعد شيء) وأصحاب الثاني يقولون: (بل حدثت من غير سبب حادث) كما ترى.

ومن المعلوم: أنه إذا عرض على العقل القولان كان بطلان هذا القول أظهر من بطلان ذلك القول، فإن ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح، وتخصيص الشيء عن أمثاله التي تماثله من كل وجه بلا مخصص، وحدوث الحوادث جميعها بدون سبب حادث - بل مع كون الأمر قبل حدوثها ومع حدوثها على حال واحد - هو أبعد في المعقول، وأنكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيئاً بعد شيء، ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء، كما أنه لا يزال في الأبد يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء.

٤٨- ذكر أحمد ... : أن الله تعالى يتكلم كيف شاء، وذكر فيما استشهد به من الأثر (أن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان) وأن له قوة الألسن كلها، وهو أقوى من ذلك، وأنه إنما كلم موسى على قدر ما يطيق، ولو كلمه بأكثر من ذلك لمات. وهذا بيان منه لكون تكلم الله متعلقاً بمشيئته وقدرته كما ذكر عبد العزيز. وهو خلاف قول من يجعله كالحياة القديمة اللازمة للذات، التي لا تتعلق بمشيئة ولا قدرة، وبين أيضاً في كلامه أنه سبحانه تكلم وسيتكلم رداً على الجهمية ...

٤٩- من المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق، فالخالق أحق له، وكل نقص تنزه عنه مخلوق، فالخالق سـبحانه أحق بتنزيه عنه. ولما أورد من أورد من الملاحدة نفاة الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها، وإنما يكون عدم البصر عمى، وعدم الكلام خرساً، وعدم السمع صمماً: إذا كان المحل قابلاً لذلك كالحيوان، فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد، فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا - أجيبوا عن هذا بأن ما لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا أعظم نقصاً مما يقبلهما ويتصف بأحدهما، وإن اتصف بالنقص، فالجماد الذي لا يقبل الحياة والسمع والبصر الكلام أعظم نقصاً من الحيوان الذي يقبل ذلك، وإن كان أعمى أصم أبكم. فمن نفى الصفات جعله كالأعمى الأصم الأبكم، ومن قال: إنه لا يقبل لا هذا ولا هذا جعله كالجماد الذي هو دون الحيوان الأعمى الأصم الأبكم، وهذا بعينه موجود في الأفعال، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القسرية التابعة للقاسر، والحركة الطبيعية التي تطلب بها العين العود إلى مركزها لخروجها عن المركز، فإن تلك حركة بالعرض. والعقلاء متفقون على ما كان من الأعيان قابلاً للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها، وما كان قابلاً للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها بالعرض، وما كان متحركاً بنفسه كان أكمل من الموات الذي تحركه بغيره.

الجزء الثالث

٥٠- ولما ناظره [أي الإمام أحمد] الجهمية في محنته المشهورة، فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضي: ما تقول في القرآن: أهو الله، أم غير الله؟ يعني إن قلت (هو الله) فهذا باطل، وإن قلت: (غير الله) فما كان غير الله فهو مخلوق. فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم، فقال: ما تقول في علم الله: أهو الله، أم غير الله؟ فقال: أقول في كلامه ما أقوله في علمه وسائر صفاته، وبين ذلك في رده على الجهمية: بأنا لا نطلق لفظ الغير نفياً ولا إثباتاً، إذ كان لفظاً مجملاً، يراد بغير الشيء ما باينه، وصارت مفارقته له، ويراد بغيره، ما أمكن تصوره بدون تصوره، ويراد به غير ذلك.

وعلم الله وكلامه ليس غير الذات بالمعنى الأول، وهو غيرها بالمعنى الثاني، ولكن كونه ليس غير الله بالمعنى الأول فعلى إطلاقه وأما كونه غير الله بالمعنى الثاني ففيه تفصيل، فإن أريد بتصوره معرفته المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حي عليم قادر متكلم، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته، فلا تكون مغايرة لمسمى اسمه، وإن أريد أصل التصور، وهو الشعور به من بعض الوجوه، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حي ولا عليم ولا متكلم، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثاني. أجاب أحمد أيضاً بأن الله لم يسم كلامه غيراً، ولا قال: إنه ليس بغير ...

٥١- وفرق بين العلم بالإمكان، وعدم العلم بالامتناع، وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا، فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه، أو سئل عنه، قال: هذا ممكن، وهذا غير ممتنع، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال.

٥٢- هذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم. وقد نبهنا على أنها وإن

كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة فيه، واستدلال على الأظهر بالأخفى، وعلى الأقوى بالأضعف، كما لا يحد الشيء بما هو أخفى منه، وإن كان الحد مطابقاً للمحدود مطرداً منعكساً يحصل به التمييز، مع أن الحد والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى، مثل من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره، لكون ذلك أظهر عنده فإن الظهور والخفاء أمر نسبي إضافي، مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمور الواضحة البينة، فإذا كان الكلام طويلاً مستغلقاً هابه وعظمة، كما يوجد في جنس هؤلاء إلى غير ذلك من الفوائد، لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقاً، وهذا هو المقصود هنا وهؤلاء كثيراً ما يغلطون، فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل، وبسبب هذا الغلط يضل من يضل، حتى يتوهم أن ذلك الطريق المعين إذا بطل انسد باب المعرفة

٥٣- الموجود إما عالم بنفسه، وإما محتاج في العلم إلى من يعلمه، وإما أن لا يقبل العلم، ومعلوم أن الإنسان مفتقر في حصول علمه إلى من يعلمه، ليس علمه من لوازم ذاته، فإنه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئاً ثم حدث له العلم بعد ذلك، فثبت أن في الموجود ما ليس عالماً بنفسه، بل هو مفتقر في حصول العلم له إلى من يعلمه، ومعلوم أن كل ما ليس بعالم بنفسه فلا بد له من عالم يعلمه، وذاك العالم إن كان عالماً بنفسه وإلا افتقر إلى عالم بنفسه، فلا بد له من عالم يعلمه، وذاك العالم إن كان عالماً بنفسه وإلا افتقر إلى عالم بنفسه فلا بد أن ينتهي الأمر إلى عالم بنفسه قطعاً للتسلسل الممتنع، فثبت أن في الوجود ما هو عالم بنفسه، وما ليس عالماً بنفسه بل بمن يعلمه ... وما كان عالماً بنفسه فأن يكون موجوداً بنفسه أولى وأحرى، فإن العلم صفة له، وإذا كانت تلك الصفة قديمة واجبة لا تفتقر إلى فاعل يفعلها في العالم بنفسه، فلأن يكون الموصوف بها قديماً واجباً بطريق الأولى والأحرى. [وضرب أمثلة مشابهة كثيرة]

٥٤- التسلسل الذي يسمى التسلسل في العلل والمعلولات، والمؤثر والأثر والفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق هو ممتنع باتفاق العقلاء. وبصريح المعقول، بل هو ممتنع في بديهة العقل بعد التصور، وهو الذي أمر النبي ﷺ بالاستعاذة منه في قوله ﷺ «يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ فيقول: الله فيقول: من خلق الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته» فأمره بالاستعاذة منه ليقطع عنه الله الوساوس الفاسدة التي يلقيها الشيطان بغير اختياره ويؤذيه بها، حتى قد يتمنى الموت، أو حتى يختار أن يحترق ولا يجدها، وهي الوسوسة التي سأله عنها الصحابة فقالوا: يا رسول الله إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حمة أو يخر من السماء إلى الأرض خيراً له من أن يتكلم به فقال: ذلك صريح الإيمان، وفي رواية: ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به. فقال: الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة. وأراد بذلك أن كراهته هذه الوسوسة ونفيها هو محض الإيمان وصريحة

٥٥- كل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر، وكل حادث كما دل على عين الخالق، فكذلك الآخر يدل عليه، فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه، وسماها الله آيات، والآيات لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلي: لا قياس تمثيلي، ولا قياس شمولي، وإن كان القياس شاهداً لها مؤيداً لمقتضاها، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس، بل يعلم موجبها مقتضاها، وإن لم يخطر لها أن كل ممكن فإنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح. وأن علم الإنسان بأنه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته من غير احتياج إلى قضية كلية، تقترن بهذا وهو معنى ما يذكره كثير من الناس، مثل قول الشهرستاني: (أما تعطيل العالم عن الصانع العليم القادر الحكيم، فليست أراها مقالة ولا عرفت عليها صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا: كان العالم في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقاً فحصل العالم بشكله الذي تراه عليه ... ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع،

بل هو يعترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازاً عن التعليل، فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها، بصانع عليم قادر حكيم {أفي الله شك} {ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله} {ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم} وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء {دعوا الله مخلصين له الدين} {وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه}. قال ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فأعلم أنه لا إله إلا الله ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ...)

٥٦- الذي في الحديث: إن الشياطين أمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزل به سلطاناً وهذا المرض العام في أكثر بني آدام وهو الشرك كما قال تعالى {وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون} وأما التعطيل فهو مرض خاص لا يكاد يقع إلا عن عناد كما وقع لفرعون. وليس في الحديث أن الشياطين سولت لهم الاستغناء عن الصانع فإن هذا لا يقع إلا خاصاً لبعض الناس أو لكثير منهم في بعض الأحوال وهو جنس السفسطة بل هو شر السفسطة، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائماً بل تعرض لبعض الناس أو لكثير منهم في بعض الأشياء.

٥٧- هو [الشهرستاني] وطائفة معه يظنون أن الضمير في قوله {حتى يتبين لهم أنه الحق} عائد إلى الله تعالى ويقولون هذه جمعت طريق من استدل بالخلق على الخالق، ومن استدل بالخالق على المخلوق. والصواب الذي عليه المفسرون وعليه تدل الآية أن الضمير عائد إلى القرآن وأن الله يري عباده من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين لهم أن القرآن حق وذلك يتضمن ثبوت الرسالة وأن يسلم ما أخبر به الرسول ...

٥٨- وأصل الإيمان قول القلب وعمله، أي علمه بالخالق وعبوديته للخالق، والقلب مفطور على هذا وهذا. وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض، إما بجهله، وإما بظلمه، فجحد بآيات الله واستيقنتها نفسه ظلماً وعلواً، لم يمتنع أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة. وقد ذكرنا في غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر أن المعرفة ضرورية، والعلم الذي يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة، كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمعروف ما تحبه القلوب مع العلم، والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به. فلهذا قد يسمى من كان فيه مع علمه بالله حب لله وإنابة إليه عارفاً، بخلاف العالم الخالي عن حب القلب وتألهه، فإنهم لا يسمونه عارفاً.

٥٩- الدور نوعان، والتسلسل نوعان، أما الدور: فقد يراد به أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا، ولا هذا إلا مع هذا، ويسمى هذا الدور المعي الاقتراني.

ويراد به أنه لا يوجد هذا إلا بعد هذا، ولا هذا إلا بعد هذا ونحو ذلك، وهو الدور البعدي. فالأول ممكن، كالأمور المتضايفة، مثل البنوة والأبوة، وكالمعلولين لعلة واحدة، وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد منها إلا مع الآخر، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط كغير الشروط كغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط. وأما الثاني فممتنع، فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذاك، وذاك لا يوجد إلا بعد هذا، لزم أن يكون ذاك موجوداً قبل هذا، وهذا قبل ذاك، فيكون كل من هذا وذاك موجوداً قبل أن يكون موجوداً، فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة، وذلك كله ممتنع. ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلاً لهذا، أو علة فاعلة أو علة غائية، ونحو ذلك لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فعلاً لنفسه، فكيف يكون فاعلاً لفاعل نفسه؟ وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها؟ وكذلك العلة الغائية التي يوجدها

الفاعل هي مفعولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها، فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها؟

فهذا ونحوه من الدور المستلزم تقدم الشيء على نفسه أو على المتقدم على نفسه، وكونه فاعلاً لنفسه المفعولة أو لمفعول نفسه، أو علة لنفسه المعلولة أو لمعلول معلول نفسه أو معلولاً مفعولاً لنفسه، أو لمعلول نفسه ومفعول نفسه كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع ولهذا اتفق لعقلاء على امتناع ذلك.

وأما التسلسل في الآثار والشروط ونحو ذلك، ففيه قولان معروفان لأصناف الناس وأما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك فهذا ممتنع بلا ريب. فإذا تبين هذا فنقول: لو كان جميع الموجودات ممكناً مفتقراً إلى فاعل غيره فذلك الغير إن كان هو الغير الفاعل له، لزم كون كل منهما فاعلاً للآخر وهذا من الدور القبلي الممتنع باتفاق العقلاء وإن كان ذلك الغير غيراً آخر، لزم وجود فاعلين ومفعولين إلى غير غاية، وإن شئت قلت: لزم مؤثرون كل منهم مؤثر في الآخر إلى غير غاية وإن شئت قلت لزم علل كل منها معلول للآخر إلى غير غاية. وكل من هؤلاء ممكن الوجود، مفتقر إلى غيره لا يوجد بنفسه ...

٦٠- واعلم أن تسلسل المؤثرات لما كان ممتنعاً ظاهر الامتناع في فطر جميع العقلاء لم يكن متقدمو النظار يطيلون في تقريره لكن المتأخرون أخذو يقررونه وكان أسباب ذلك اشتباه التسلسل في الآثار التي هي الفعال بالتسلسل في المؤثرين الذين هم الفاعلون، فإن جهم بن صفوان وأبا الهذيل العلاف [من كبار رؤوس المعتزلة] ومن اتبعهما من أهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والأئمة وسلكه من سلكه من المعتزلة والكلابية والكرامية وغيرهم، اعتقدوا بطلان هذا كله. وعن هذا امتنعوا أن يقولوا: إن الرب لم يزل متكلماً إذا شاء ثم اختلفوا: هل كلامه مخلوق، أو حادث النوع، أو قديم العين وهو معنى، أو قديم العين وهو حروف، أو حروف وأصوات مقترن بعضها ببعض أزلاً وأبداً؟ على الأقوال المعروفة في هذا الموضوع.

ثم إن جهماً وأبا الهذيل العلاف منعا ذلك في الماضي والمستقبل ثم إن جهما كان أشد تعطيلاً، فقال بفناء الجنة والنار، وأما أبو الهذيل فقال بفناء حركات الجنة وجعلوا الرب تعالى فيما لا يزال لا يمكن أن يتكلم ولا يفعل، كما قالوا: لم يزل وهو لا يمكن أن يتكلم وأن يفعل، ثم صار الكلام والفعل ممكناً بغير حدوث شيء يقتضي إمكانه، وأما أكثر أتباعهما ففرقوا بين الماضي والمستقبل، كما ذكر في غير هذا الموضع، والمقصود هنا أنه لما جعل من جعل التسلسل نوعاً واحداً، كما جعل من جعل الدور نوعاً واحداً حصلت شبهة فصار بعض المتأخرين كالآمدي والأبهري يوردون أسولة على تسلسل المؤثرات ويقولون إنه لا جواب عنها فلذلك احتيج إلى بسط الكلام في ذلك ...

٦١- الدور القبلي مما اتفق العقلاء على نفيه، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور إلى ذكر ذلك، لأن المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهال من الاحتمالات وينفيه، فإن هذا لا نهاية له، وإنما عليه أن ينفي من الاحتمالات ما ينقدح ولا ريب أن انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال. ولعل هذا هو السبب في أن بعض الناس يذكر في الأدلة من الاحتمالات التي ينفيها مالا يحتاج غيره إلى ذلك، ولكن هذا لا ضابط له، كما أن الأسولة والمعارضات الفاسدة التي يمكن أن يوردها بعض الناس على الأدلة لا نهاية لها فإن هذا من باب الخواطر الفاسدة، وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالى، لكن إذا وقع مثل ذلك لناظر أو مناظر فإن الله ييسر من الهدى ما يبن له فساد ذلك، فإن هدايته لخلقه وإرشاده لهم هو بحسب حاجتهم إلى ذلك وبحسب قبولهم الهدى وطلبهم له قصداً وعملاً.

٦٢- القائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو قول الملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون: ما ثم موجود إلا هذا العالم المشهود، وهو واجب بنفسه، وهو القول الذي أظهره فرعون لكن هؤلاء ينازعون أولئك في الاسم، فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله وهؤلاء لا يسمونه بأسماء الله وأولئك يحسبون أن الإله الذي أخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود، وأولئك لا يقولون هذا،

وأولئك لهم توجه إلى الوجود المطلق، وأولئك ليس لهم توجه إليه. وفســـاد قول هؤلاء يعرف بوجوه: منها... [وفصل كثيراً بما لا يناسب هذا المختصر]

٦٣- طائفة من ضـلال المتصـوفة ظنوا أن غاية العبادات هو حصـول المعرفة فإذا حصـلت سـقطت العبادات وقد يحتج بعضـــهم بقوله {واعبد ربك حتى يأتيك اليقين} ويزعمون أن اليقين هو المعرفة وهذا خطأ بإجماع المسـلمين أهل التفسـير وغيرهم فإن المسـلمين متفقون على أن وجوب العبادات كالصـــلوات الخمس ونحوها وتحريم المحرمات كالفواحش والمظالم لا يزال واجباً على كل أحد ما دام عقله حاضراً ...

٦٤- وإن كان الواحد من هؤلاء جاهلاً وهو مصدق للرسول، لكن ظن أن من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين، كما يظن ذلك طوائف ممن صـحب الشـيوخ الجهال، وكما يظنه طائفة من الشـيوخ الجهال، ولهم مع ذلك أحوال نفسـانية وشـيطانية. فهؤلاء مبني أمرهم على أن من ترك الصـــلاة قبل العلم بوجوبها فهل يقضـــي؟ وفيه ثلاثة أقوال: منها وجهان في مذهب أحمد: أحدهما: أنه لا قضـــاء عليه بحال بناء على أن حكم الخطاب لا يثبت في حق العبد إلا من بعد بلوغ الخطاب إليه. والثاني: عليه القضـــــاء بكل حال كما يقوله من يقوله من أصـحاب الشـافعي وغيره. والثالث: يفرق بين من أسـلم في دار الحرب ومن أسـلم في غيرها، كما يقول ذلك من يقوله من أصـحاب أبي حنيفة، والأول أظهر الأقوال.

٦٥- من تأول قوله تعالى {واعبد ربك حتى يأتيك اليقين}، على سـقوط العبادة بحصـول المعرفة فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل. والمراد بالآية: اعبد ربك حتى تموت، كما قال الحسـن البصـري: لم يجعل الله لعبادة المؤمن أجلاً دون الموت، وقرأ الآية. واليقين هو ما يعانيه الميت فيوقن به، كما قال الله تعالى عن أهل النار {وكنا نكذب بيوم الدين * حتى أتانا اليقين}: وفي الصـــحيح أن النبي ﷺ لما مات عثمان بن مظعون. قال أما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه.

٦٦- لما قال جهم ومن واقفه: إن الإيمان مجرد المعرفة، أنكر ذلك أئمة الإسلام، حتى كفر من قال بهذا القول وكيع بن الجراح وأحمد بن حنبل وغيرهما. وهذا القول: وإن كان قد تابعه عليه الصالحي والأشعري [في كثير من أقواله] وأكثر أصحابه فهو من أفسد الأقوال وأبعدها عن الصحة كما قد بيناه في غير هذا الموضع، لما بينا الكلام في مسمى الأيمان وقبوله للزيادة والنقصان، وما للناس في ذلك من النزاع.

٦٧- الأمور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مستدل تقديرها ونفيها، فإن هذا لا غاية له، وإنما يذكر الإنسان من ذلك ما قد قيل أو خطر بالبال، فأما الذهن الصحيح الذي يعلم بالضرورة فساد مثل هذا التقدير، فهو لا يورده على نفسه ولا يورده عليه غيره وإنما يقع الإيراد عند الشك والاشتباه فإن قدر من الناس من يشك في هذا احتاج مثل هذا إلى البيان وقد قلنا إن الأسولة السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عد معدود.

٦٨- بطلان الدور معلوم بالضرورة، ولأجل هذا لا يخطر لأكثر العقلاء حتى يحتاجوا إلى نفيه عن قلوبهم، كما لا يخطر لهم أن الفاعل للموجودات يكون معدوماً، ولا يخطر لهم أن الشيء يحدث أو يكون لا بنفسه ولا بغيره، بل ولا يخطر لهم أنه يمكن أن يكون مفعولات متعاقبة لا فاعل لها، وهو تسلسل العلل فيكون معلول مفعول لمعلول مفعول، والمعلول معلول لمفعول آخر لا إلى نهاية فأكثر الأذهان الصحيحة لا يخطر لها إمكان هذا.

٦٩- وقول القائل: تحركت يدي فتحرك الخاتم، ليس هو من تقدم الفاعل على المفعول، فإن حركة اليد ليست هي الفاعل لحركة الخاتم لكن هي شرط فيها فلا توجد حركة الخاتم التابعة لحركة اليد إلا بشرط وجود حركة اليد التي هي متبوعة، كما أن حركة الأصابع لا توجد إلا بحركة الكف، فإن قيل: الحركتان معاً في الزمان، فالفاعل لهذه هو الفاعل للأخرى، وهو متقدم عليهما جميعاً. وإن قيل: بل إحداهما عقب الأخرى في الزمان كأجزاء الزمان المتلاحقة، بطل قول القائل: إنهما معاً في الزمان.

وكثيراً ما يشتبه على الناس الوجود مع الشيء بالوجود عقبه، بل يطلقون لفظ المع على المعاقب له ويقولون: جاءا معاً، وإن كان مجيء أحدهما معاقباً للآخر إذا لم يكن بينهما فصل، بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر، فالحادثان إذا كان زمانهما واحداً أو حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل، كأجزاء الحركة والزمان لم يميز أكثر الناس بين هذا وهذا بالحس.

٧٠- إذا قيل في حركة الكم: إن زمانها حركة اليد، كما يقال مثل ذلك في سائر المتحركات معاً بالزمان، فهنا لا نسلم أن إحدى الحركتين فاعلة للأخرى، بل غايتها أن تكون شرطاً فيها، والشرط يجوز أن يقارن المشروط، بخلاف الفاعل فإنه لا بد أن يتقدم على الفعل المفعول المعين، وإن قدر أن نوع الفعل لازم له، كما إذا قدر قديم أزلي متحرك لم يزل متحركاً، فإنه سيتقدم على كل جزء من أجزاء الحركة لم يقارن وجود ذاته شيء من أجزاء الحركة وإن كان نوع الحركة لازماً له فمن جوز وجود جسم قديم لم يزل متحركاً، لا يقول: إن شيئاً معيناً من الحركة قديم أزلي، بل يقول: نوع الحركة أزلي وإن كان كل منها حادثاً كائناً بعد أن لم يكن مسبوقاً بالعدم.
[هذه والتي قبلها لتبيين أن مسألة حوادث لا أول لها لا تستلزم وجود قديم مع الله].

٧١- الذين أوجبوا النظر، وقالوا: لا يحصل العلم إلا به مطلقاً، أخطأوا، والذين قالوا: لا حاجة إليه بحال، بل المعرفة دائماً ضرورية لكل أحد في كل حال أخطأوا بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال ويحتاج إليه في حال وكذلك الحدود قد يحتاج إليها تارة ويستغنى عنها أخرى كالحدود اللفظية، والترجمة قد يحتاج إليها تارة وقد يستغنى عنها أخرى وهذا له نظائر. وكذلك كون العلم ضرورياً ونظرياً والاعتقاد قطعياً وظنياً، أمور نسبية فقد يكون الشيء قطعياً عند شخص وفي حال وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول فضلاً عن أن يكون مظنوناً وقد يكون الشيء ضرورياً لشخص وفي حال ونظرياً لشخص آخر وفي حال أخرى. وأما ما أخبر به الرسول فإنه حق في نفسه لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم فهو الحق الذي لا يقبل النقيض ولهذا

كل ما عارضـــه فهو باطل مطلقاً. ومن هنا يتبين لك أن الذين بنوا أمورهم على مقدمات إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة فإن القلوب بيد الله يقلبها كيف يشـاء وأما ما جاء به الرسـول فهو حق لا يقبل النقيض بحال فهو ﷺ يخبر بالحق كما قال أهل الجنة لما دخلوها: {الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق} وقد قال تعالى: {إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا} ...

٧٢- سئل بعض السالكين طريقة هؤلاء [الموجبين النظر] كالرازي ونحوه فقيل له: لم لم يأمر النبي ﷺ عند هذا الوسواس بالبرهان المبين لفساد التسلسل والدور بل أمر بالاستعاذة؟ فأجاب بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه ليؤذيه ويقطع طريقه، فتارة يضربه بعصا وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره قال فالبرهان هو الطريق الأول وفيه صعوبة والاستعاذة بالله هو الثاني وهو أسهل. واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضي أن طريقة البرهان أقوى وأكمل وليس الأمر كذلك، بل طريقة الاســـتعاذة أكمل وأقوى، فإن دفع الله للوســـواس عن القلب أكمل من دفع الإنسان ذلك عن نفسه.

فيقال [رداً على ما سـبق]: السـؤال باطل، وكل من جوابيه مبني على الباطل فهو باطل وذلك أن هذا الكلام مبناه على أن هذه الأســـئلة الواردة على النفس تندفع بطريقين أحدهما البرهان والآخر الاستعاذة، وأن النبي ﷺ أمر بالاستعاذة وأن المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان، وأن طريقة البرهان تقطع الأسولة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبي ﷺ، وأن النبي ﷺ لم يأمر بطريقة البرهان. وهذا خطأ من وجوه، بل النبي ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها، ودل على مجاميع البراهين التي يرجع إليها غاية نظر النظار ودل من البراهين على ما هو فوق استنباط النظار، و[ليس] الذي أمر به في دفع هذا الوسواس هو الاستعاذة فقط، بل أمر بالإيمان وأمر بالاسـتعاذة وأمر بالانتهاء ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسـعادة إلا بما أمر به لا طريق غير ذلك، بيان ذلك من وجوه: الوجه الأول:

أن يقال: البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضـــرورية فطرية فإن كل علم ليس بضـــروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضـــروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبت بمقدمات نظرية دائماً لزم الدور القبلي، أو التســـلســـل في المؤثرات في محل له ابتداء. وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه.

فإن العلم النظري الكســـبي هو ما يحصـــل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر إذ لو كانت تلك المقدمات أيضـــا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسـلسـل العلوم النظرية في الإنســـان، والإنسـان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصـل في قلبه حادث، فلو لم يحصـل في قلبه علم إلا بعد علم قبله، للزم ألا يحصـل في قلبه علم ابتداء، فلابد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها.

ثم تلك العلوم الضــرورية قد يعرض فيها شــبهات ووســاوس كالشــبهات الســوفســطائية مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية والبديهية كالشبهات التي أوردها الرازي في أول محصله وقد تكلمنا [عنها] في غير هذا الموضع.

والشـــبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث.

ولهذا كان من أنكر العلوم الحســية والضــرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحداً معانداً عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطاً إما لفســـاد عرض لحســـه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك، فإنه يعالج بما يوجب حصـــول شـــروط العلم له وانتفاء موانعه فإن عجز عن ذلك لفســـاد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك وإلا ترك. ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شــبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاســتدلال وإنما يخاطب بالبرهان والنظر والاســتدلال من كانت عنده مقدمات علمية، وكان ممن يمكنه أن ينظر فيها نظراً يفيده العلم بغيرها فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادراً على النظر لم

تمكن مخاطبتة بالنظر والاستدلال. وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تزال بالبرهان، بل متى فكر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية. وهذا يزول بالاستعاذة بالله. فإن الله هو الذي يعيذ العبد ويجيره من الشبهات المضلة والشهوات والمغوية ... والوجه الثاني: أن يقال النبي ﷺ لم يأمر بالاستعاذة وحدها، بل أمر العبد أن ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة، إعلاماً منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه. ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده، فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأول كل شيء حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى. وقد قال الله تعالى {وأن إلى ربك المنتهى} وفي الدعاء المأثور الذي ذكره مالك في الموطأ حسبي الله وكفى، سمع الله لمن دعا ليس وراء الله مرمى. وفي رواية: ليس وراء الله منتهى. فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات، ونهاية النهايات، وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئاً آخر وجب أن ينتهي، فأمر النبي ﷺ العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يؤمر كل من حصل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي، إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهي إليه، وإنما وجب انتهاؤه لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقاً. ولم يكن خالقاً لكل مخلوق، بل كان يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق، وهذا معلوم بالضرورة والفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة ... فلما كان بطلان هذا السؤال معلوماً بالفطرة والضرورة أمر النبي ﷺ أن ينتهي عنه كما يؤمر أن ينتهي عن كل ما يعلم فساده من الأسولة الفاسدة التي يعلم فسادها، كما لو قيل: متى حدث الله؟ أو متى يموت؟ ونحو ذلك.

وهذا مما يبين أن سؤال السائل: أين كان ربنا؟ في حديث أبي رزين لم يكن هذا السؤال فاسداً عنده ﷺ، كسؤال السائل: من خلق الله؟ فإنه لم ينه السائل عن ذلك، ولا أمره بالاستعاذة بل النبي ﷺ سأل بذلك لغير واحد، فقال له: أين الله؟ وهو منزه أن يسأل سؤالاً فاسداً، وسمع الجواب عن ذلك. وهو منزه أن يقر على جواب فاسد ولما سئل عن ذلك أجاب فكان سائلاً به تارة ومجيباً عنه أخرى. ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم، مع علم الرسول أن السؤال والجواب فاسدان، لكان في الأسولة الصحيحة ما يغني غير الرسول عن الأسولة الفاسدة، فكيف يكون الرسول ﷺ فإنه كان يمكن أن يقول: من ربك؟ من تعبدين؟ كما قال لحصين الخزاعي: يا حصين كم تعبد اليوم؟ قال أعبد سبعة آلهة ستة في الأرض وواحداً في السماء قال: فمن الذي تعد لرغبتك ورهبتك؟ قال الذي في السماء فقال أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها فلما أسلم سأله عن الدعوة فقال قل اللهم ألهمني رشدي وقني شر نفسي رواه أحمد في المسند وغير أحمد.

الوجه الثالث: أن النبي ﷺ أمر العبد أن يقول آمنت بالله وفي رواية ورسوله فهذا من باب دفع الضد الضار بالضد النافع، فإن قوله: آمنت بالله، يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد. ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله، ولهذا سمي الوسواس الخناس، فإنه جاثم على فؤاد ابن آدم فإن ذكر الله خنس والخنوس الاختفاء بانخفاض ولهذا سميت الكواكب الخنس.

فأمر النبي ﷺ العبد أن يقول: آمنت بالله أو آمنت بالله ورسوله فإن هذا القول إيمان وذكر الله يدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة في العلوم الضرورية الفطرية ويشبه هذا الوسواس الذي يعرض لكثير من الناس في العبادات حتى يشككه هل كبر أو لم يكبر؟ وهل قرأ الفاتحة أم لا؟ وهل نوى العبادة أم لم ينوها؟ وهل غسل عضوه في الطهارة أو لم يغسله فيشككه في علومه الحسية الضرورية.

وكونه غسل عضواً أمر يشهده ببصره، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه ويسمعه بأذنه، وكذلك كونه يقصد الصلاة مثل كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشي، وعلمه بذلك كله علم ضروري يقيني أولي لا يتوقف على النظر والاستدلال ولا يتوقف على البرهان، بل هو مقدمات البرهان وأصـــوله التي يبنى عليها البرهان أعني البرهان النظري المؤلف من المقدمات وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد، وأن يقول إذا قال: لم تغسل وجهك؟ بلى، قد غســـلت وجهي، وإذا خطر له أنه لم ينو ولم يكبر، يقول بقلبه: بلى قد نويت وكبرت فيثبت على الحق ويدفع ما يعارضه من الوسواس، فيرى الشيطان قوته وثباته على الحق، فيندفع عنه وإلا فمتى رآه قابلاً للشكوك والشبهات، مستجيباً إلى الوسواس والخطرات، أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه وصـــار قلبه مورداً لما توحيه شـــياطين الإنس والجن من زخرف القول وانتقل من ذلك إلى غيره إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة.

٧٣- [نبهنا في مواضع] أن كثيراً من العلوم تكون ضرورية فطرية فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك، إما لما في ذلك من تطويل المقدمات وإما لما في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين. والمســـتدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك، إما لعجزه عن تصوره وإما لعجزه عن التعبير عنه فإنه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللســان وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل وإن أمكن نظم الدليل وفهمه فقد يحصــل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا وإما من هذا وإما منهما.

٧٤- ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده "اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"، فأخبر أنه ﷺ لا يحصى ثناء عليه ولو أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها فكان يحصي الثناء عليه لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه.

٧٥- والرازي والآمدي ونحوهما يستعملون ذلك كثيراً كاستدلال الرازي وغيره على إمكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا مجانب بأن يقولوا القسمة العقلية تقتضي أن كل موجود إما مباين لغيره وإما مجانب له وإما لا مباين ولا مجانب أو كل موجود فإما داخل في غيره وإما خارج عنه وإما لا داخل ولا خارج. ويجعلون مثل هذا التقسيم دليلاً على إمكان كل من الأقسام في الخارج وقد يسمون ذلك برهاناً عقلياً وهو من أفسد الكلام، فإن هذا بمنزلة القائل: كل موجود فإما أن يكون قائماً بنفسه أو قائماً بغيره، وإما ألا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره فإن هذا لا يقتضي إمكان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره، بل هذا ما يعلم امتناعه بالضرورة واتفق العقلاء على امتناعه.

ومثله أن يقال كل موجود إما قديم أو محدث أو لا قديم ولا محدث، ومثله كل موجود إما واجب أو ممكن أو لا هذا ولا هذا، وكل موجود إما خالق أو مخلوق أو لا خالق ولا مخلوق، ومثله إما عالم أو جاهل أو لا عالم ولا جاهل، ومثله إما حي وميت أو لا حي ولا ميت. فهذه التقسيمات وأمثالها لا تدل على إمكان كل قسم منها ولا على وجوده في الخارج باتفاق العقلاء بل العقلاء متفقون على أن الموجود إما واجب وإما ممكن وإما قديم وإما محدث وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره.

فأما تقسيم كل قائم بنفسه إلى الحي والميت والعالم والجاهل والقادر والعاجز فهو أيضاً صحيح عند جماهير العقلاء وهو قول المثبتة لأسماء الله الحسنى وهو أنه حي عالم قادر.

٧٦- أهل الإثبات للصفات لهم فيما زاد على الثمانية [صفات الله الثمانية الثابتة بالعقل والشرع كالحياة والقدرة] ثلاثة أقوال معروفة: أحدها: إثبات صفات أخرى كالرضى والغضب والوجه واليدين والاستواء، وهذا قول ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي والأشعري وقدماء أصحابه كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثالهم وهو قول أبي بكر بن فورك وقد حكي إجماع أصحابه على إثبات الصفات

الخبرية [أي الثابتة بالشـــرع وإن لم يدل عليها العقل] كالوجه واليد وهو قول أبي القاســـم القشيري وأبي بكر البيهقي، كما هو قول القاضي أبي يعلى وابن عقيل والشريف أبي علي وابن الزغوني وأبي الحسـن التميمي وأهل بيته كابنه أبي الفضـل ورزق الله وغيرهم، كما هو قول سـائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث وليس للأشعري نفسـه في إثبات صـفة الوجه واليد والاسـتواء وتأويل نصـــوصـــها قولان، بل لم يختلف قوله أنه يثبتها ولا يقف فيها، بل يبطل تأويلات من ينفيها ولكن أبو المعالي وأتباعه ينفونها، ثم لهم في التأويل والتفويض قولان فأول قولي أبي المعالي التأويل كما ذكره في الإرشـــاد وآخرهما التفويض كما ذكره في الرســـالة النظامية وذكر إجماع السـلف على المنع من التأويل وأنه محرم. وأما أبو الحسـن وقدماء أصـحابه فهم من المثبتين لها. وقد عد القاضـي أبو بكر في التمهيد والإبانة له الصـفات القديمة خمس عشـرة صـفة ويسـمون هذه الصـفات الزائدة على الثمانية الصـفات الخبرية وكذلك غيرهم من أهل العلم والسـنة مثل محمد بن جرير الطبري وأمثاله وهو قول أهل السـنة والحديث من السـلف وأتباعهم وهو قول الكرامية والسـالمية وغيرهم. وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصـفاتية لم يكن يظهر بينهم غيره حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها، وفارق طريقة هؤلاء، وأصـل هؤلاء أنهم يثبتون الصفات بالسمع [أي بأدلة الشرع] والعقل بخلاف من اقتصر على الثمانية فإنه لم يثبت صفة إلا بالعقل. وقد أثبت طائفة منهم بعضـها بالعقل كما أثبت أبو إسـحاق الإسـفراييني صـفة اليد بـالعقـل وكمـا يثبـت كثير من المحققين صـــفـة الحـب والبغض والرضـــى والغضـــب بـالعقـل.

القول الثاني: قول من ينفي هذه الصـفات كما ذكره الشـهرسـتاني وغيره، وهو أضـعف الأقوال، فإن عمدته أنه لو كان لله صـفة غيرهم [أي الصـفات الثمانية] لوجب أن ينصـب عليها دليلاً نعلمه ولم ينصب فلا صفة له وكلتا المقدمتين باطلة فإن دعوى المدعي أنه لا بد أن ينصب الله تعالى على كل صـفة من صـفاته دليلاً باطل، ودعواه أنه لم ينصـب دليلاً إلا نعلمه هو أيضـاً باطل كما قد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع فإن هذه القاعدة إنما هي معدة لجمل

المقاصد. والثالث قول الواقفة الذين يجوزون إثبات صفات زائدة لكن يقولون لم يقم عندنا دليل على نفي ذلك ولا إثباته وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصـــفات الخبرية وهذا اختيار الرازي والأمدي وغيرهما.

٧٧- **أئمة أهل الســنة والحديث من أصــحاب الأئمة الأربعة وغيرهم يثبتون الصــفات الخبرية لكن منهم من يقول لا نثبت إلا ما في القرآن والســـنة المتواترة وما لم يقم دليل قاطع على إثباته نفيناه كما يقوله ابن عقيل وغيره أحياناً ومنهم من يقول بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول ومنهم من يقول نثبتها بالأخبار الصـــحيحة مطلقاً ومنهم من يقول يعطى كل دليل حقه فما كان قاطعاً في الإثبات قطعنا بموجبه وما كان راجحاً لا قاطعاً قلنا بموجبه فلا نقطع في النفي والإثبات إلا بدليل يوجب القطع وإذا قام دليل مرجح لأحد الجانبين بينا رجحان أحد الجانبين وهذا أصح الطرق.**

وكثير من الناس قد يظن صـــحة أحاديث فإما أن يتأولها أو يقول هي مثل غيرها من الأخبار وتكون باطلة عند أئمة الحديث. ومن الأخبار ما يكون ظاهره يبين المراد به لا يحتاج إلى دليل يصـــرفه عن ظاهرة ولكن يظن قوم أنه مما يفتقر إلى تأويل كقوله الحجر الأســـود يمين الله في الأرض فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه.

فهذا الخبر لو صح عن النبي ﷺ [حيث ضعف الخبر علماء الحديث وقالوا إن الصحيح وقفه على ابن عباس رضي الله عنهما] لم يكن ظاهره أن الحجر صفة لله بل صريح في أنه ليس صفة لله لقوله "يمين الله في الأرض" فقيده في الأرض، ولقوله "فمن صافحه فكأنما صافح الله" والمشبه ليس هو المشبه به، وإذا كان صريحاً في أنه ليس صفة لله لم يحتج إلى تأويل يخالف ظاهره،

ونظائر هذا كثيرة مما يكون في الآية والحديث ما يبين أنه لم يرد به المعنى الباطل فلا يحتاج نفي ذلك إلى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجبه ومقتضاه.

٧٨- [انتصر في مواضع كثيرة لأبي حامد الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" على ابن رشد في"تهافت التهافت" فكأن ما كتبه شيخ الإسلام هو "تهافت تهافت التهافت"] قلت ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ [المستحدث] من الإجمال والاشتراك وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقر بفساده وضعفه.

٧٩- ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعون من الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل كيف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة مردوداً والباطل الذي يعلم بطلانه بالضرورة مقبولاً بكلام فيه تلبيس وتدليس فإنه ذكر ما يلزم مثبتة الصفات وما يلوم نفاتها ... قلت: بل الواجب أن يقال: إن هذا مما يعلم فساده بضرورة فمن جعل العلم هو القدرة والقدرة هي الإرادة وجعل الإرادة هي المريد والعلم هو العالم والقدرة هي القادر كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية وقود هذه المقالة أن يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام والمتحرك هو الحركة والمصلي هو الصلاة والصائم هو الصوم، وأمثال ذلك، وإن فرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة بل هذا تحكم ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق والفرس الصاهل نفس الصهيل، والحمار الناهق نفس النهيق، والجسم الحساس المتحرك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية ...

٨٠- [يقول] ابن رشد (كون العالم والعلم شيئاً واحداً ليس ممتنعاً، بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيها)، فيقال له: هذا من أعظم المكابرة والسفسطة والبهتان وقوله إن العالم إذا كان عالماً بعلم فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالماً إلى آخر كلامه، كلام في غاية الفساد كما أنه إذا قيل إذا كان الضارب ضارباً بضرب فالضرب أولى أن يكون ضارباً والقائم إذا كان قائماً بقيام فالقيام أولى أن يكون قائماً والناطق إذا كان ناطقاً

بنطق فالنطق أولى أن يكون ناطقاً ...

٨١- وهذا [الطريق الباطل] هو الذي سلكه نفاة الصفات ويسمون نفي الصفات توحيداً وهذا هو الذي سلكه أبو عبد الله محمد بن تومرت الملقب عند أصحابه بالمهدي وأمثاله من نفاة الصفات المسمين ذلك توحيداً ولقب ابن تومرت أصحابه بذلك، إذ كان قوله في التوحيد قول نفاة الصفات جهم وابن سينا ويقال إنه تلقى ذلك عمن يوجد في كلامه موافقة الفلاسفة تارة ومخالفتهم أخرى، قلت ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً في التوحيد صرح فيه بنفي الصفات، ولهذا لم يذكر في مرشدته شيئاً من إثبات الصفات ولا إثبات الرؤية، ولا قال إن كلام الله غير مخلوق ونحو ذلك من المسائل التي جرت عادة مثبتة الصفات بذكرها، ولهذا كان حقيقة قوله موافقاً لحقيقة قول ابن سبعين والقائلين بالوجود المطلق موافقة لابن سينا.

٨٢- النجاسة هل تطهر بالاستحالة أم لا تطهر؟ فإذا صارت الميتة والدم ولحم الخنزير رماداً أو تراباً أو ملحاً ونحو ذلك، ففي طهارة ذلك قولان مشهوران للعلماء والقول بطهارته قول أكثر الفقهاء فإنه قول أصحاب أبي حنيفة وأهل الظاهر وأحد القولين في مذهب مالك وأحمد بن حنبل واتفقوا على أن الخمر إذا استحالت وانقلبت بغير قصد الإنسان أنها تطهر.

الجزء الرابع

٨٣- ما ذكره أبو المعالي والرازي وغيرهما من أن تنزيهه [الله عز وجل] عن النقائص إنما علم بالسمع لا بالعقل فإذا قلتم إنه ليس في العقل ما ينفي ذلك، لم يبق ذلك إلا بالسمع، الذي هو الإجماع عندكم. ومعلوم أن السمع الذي هو الإجماع، والإجماع وغيره لم ينف هذه الأمور، وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال كالموت المنافي للحياة والسنة والنوم المنافي للقيومية واللغوب المنافي لكمال القدرة. ولهذا كان الصواب أن الله منزه عن النقائص شرعاً وعقلا. فإن العقل كما دل على اتصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، دل أيضاً على نفي أضداد هذه فإن إثبات الشيء يستلزم نفي ضده ولا معنى للنقائص إلا ما ينافي صفات الكمال.

٨٤- أنت وصفته بالكمال عن النقص، حذراً من أن تصفه بما هو عندك نوع نقص، فإن من لا يفعل قط، ولا يقدر أن يفعل، هو أعظم نقصاً ممن يقدر على الفعل ويفعله والفعل لا يكون إلا حادثاً شيئاً بعد شيء. وهذه عادة النفاة، لا ينفون شيئاً من الصفات فراراً من محذور إلا لزمهم في النفي أعظم من ذلك المحذور، كنفاة الصفات من الباطنية من المتفلسفة وغيرهم، لما قبل لهم إذا لم يوصف بالعلم والقدرة والحياة لزم أن يتصف بما يقابل ذلك كالعجز والجهل والموت. فقالوا: إنما يلزم ذلك لو كان قابلاً للاتصاف بذلك فإن المتقابلين تقابل السلب والإيجاب كالوجود والعدم إذا عدم أحدهما ثبت الآخر. وأما المتقابلان تقابل العدم والملكة، كالحياة والموت، والعمى والبصر فقد يخلو المحل عنهما، كالجماد فإنه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا. فيقال لهم: فررتم عن تشبيهه بالحيوان الناقص الذي لا يسمع ولا يبصر مع إمكانه ذلك منه فشبهتموه بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا فكان ما فررتم إليه شراً مما فررتم

منه ... والمقصود هنا أن من نفى الأفعال الاختيارية القائمة به لئلا يكون وجود الحادث منها نقصاً، كان قد وصفه بالنقص التام فراراً بزعمه مما يظنه نقصاً

٨٥- وهو سبحانه يحب عباده الذين يحبونه، والمحبوب لغيره أولى أن يكون محبوباً فإذا كنا إذا أحببنا شيئاً لله [فالله] هو المحبوب في الحقيقة، وحبنا لذلك بطريق التبع، ونحب من يحب الله لأنه يحب الله، فالله تعالى يحب الذين يحبونه، فهو المستحق أن يكون هو المحبوب المألوه المعبود، وأن يكون غاية كل حب، كيف وهو سبحانه الذي يحمد نفسه ويثني على نفسه، ويحب الحمد من خلقه كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح لا أحد أحب إليه المدح من الله.

٨٦- وفي الحديث الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده "اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك" وقد روى أنه كان يقول ذلك في آخر الوتر فهو المثني على نفسه، إذ أفضل خلقه لا يحصي ثناء عليه، والثناء تكرير المحامد وتثنيتها، كما في الحدث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال "إذا قال العبد الحمد لله رب العالمين، قال الله حمدني عبدي فإذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى علي عبدي فإذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي ..." فالحمد يتناول جنس المحامد، والثناء يقتضي تكريرها وتعديدها والزيادة في عددها والمجد تعظيمها وتوسيعها والزيادة في قدرها وصفتها.

٨٧- وفي بعض الآثار: "ويدحوها كما يدحو أحدكم الكرة" وقال ابن عباس "ما السماوات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم". فيقال ليس كل مالا تعلم الحاجة إليه يجزم بنفيه فإن الله أخبر أنه كتب مقادير الخلائق قبل خلقهم ولا يُعلم إلى ذلك حاجة [لأن علمه بذلك قديم قبل الكتابة]، وكذلك قد خلق آدم بيده عند أهل الإثبات مع قدرته على أن يخلقه كما خلق غيره. وأيضاً فإن [كان] عدم الحاجة إلى الشيء أوجبت نفيه فينبغي أن تنفى جميع المخلوقات فإن الله لا يحتاج إلى شيء ... وأيضاً فإن الرب تعالى يمكن أن يكون له من صفات الكمال مالا يعلمه العباد، ولا يمكنهم نفيه لانتفاء الحاجة إليه.

٨٨- عامة ما يذكر في هذا الباب يعود إلى نوع تناقض من الكرامية [فرقة بدعية لها أقوال في التجسيم]، وهو عمدة منازعيهم، ليس معهم ما يعتمدون عليه إلا تناقضهم وتناقض أحد المتنازعين لا يستلزم صحة قول الآخر لجواز أن يكون الحق في قول ثالث لا قول هذا ولا قول هذا لا سيما إذا عرف أن هناك قولاً ثالثاً وذلك القول يتضمن زوال الشبه القادحة في كل من القولين الضعيفين.

٨٩- قول النبي ﷺ "عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره" أي قرب تغيره من الجدب إلى الخصب، وغار الرجل على أهله يغار، إذا حصل له غضب أحال صفته من حال إلى حال [كان يرد بكلام طويل على معنى التغير المحرف الذي يستخدمه أهل البدع لنفي الصفات الاختيارية عن الله]

٩٠- تغيير المنكر تبديل صفته حتى يزول المنكر بحسب الإمكان إن لم يكن إلا بتغير الإنسان في نفسه غضباً لله.

٩١- الناس إذا قيل لهم التغير على الله ممتنع فهموا من ذلك الاستحالة والفساد مثل انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص، أو تفرق الذات ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته، فيخلق ويستوي ويفعل ما يشاء بنفسه ويتكلم إذا شاء، ونحو هذا لا يسمونه تغيراً ولكن حجج النفاة مبناها على ألفاظ مجملة موهمة كما قال الإمام أحمد: (يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويلبسون على جهال الناس بما يشبهون عليهم حتى يتوهم الجاهل أنهم يعظمون الله وهم إنما يقودون قولهم إلى فرية على الله).

٩٢- لا يعرف في لغة العرب أن الأفول بمعنى التحرك والانتقال، ولا بمعنى التغير الذي هو استحالة من صفة إلى صفة دع ما هو من باب التصرف الذي لا تستحيل فيه الصفات وإبراهيم إنما قال {لا أحب الآفلين} رداً لمن كان يتخذ كوكباً يعبده من دون الله، كما يفعله أهل دعوة

الكواكب، كما كان قومه يفعلون ذلك، لا رداً على من قال إن الكوكب هو رب العالمين، فإن هذا لم يقله أحد لكن قومه كانوا مشركين ...

٩٣- إبراهيم [عليه السلام] لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك كما جعل الأفول مانعاً فعلم أن ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبوداً عند إبراهيم.

٩٤- [يقول الآمدي] (وكذلك قوله "كن" إما أن يكون صفة كمال أو لا فإن كان صفة كمال فينبغي أن يكون كمالاً للعبد، ومعلوم أن العبد لو قال للمعدوم كن كان هاذياً لا كاملاً وإن لم يكن كمالاً فلا يوصف به الرب). فيقال له "كن" من القادر على التكوين الذي إذا قال للشيء كن فيكون كمال ومن غيره نقص.

(وكذلك الغضب إما أن يكون صفة كمال أو لا فإن كان كمالاً فيحمد كل غضبان وإن كان نقصاً فكيف اتصف الرب به؟) فيقال الغضب على من يستحق الغضب عليه من القادر على عقوبته صفة كمال وأما غضب العاجز أو غضب الظالم فلا يقال إنه كمال ونظائر هذا كثيرة.

وإذا كان كذلك فكونه قادراً على الأفعال المتعاقبة وفعله لها شيئاً بعد شيء صفة كمال وكل منها بشرط غيره كمال وأما الواحد منها مع عدم غيره فليس بكمال فإنه من المعلوم أنا إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا تقدر أن تتصرف بنفسها وذاتاً تتصرف دائماً شيئاً بعد شيء كانت هذه الذات أكمل من تلك وكان الكمال قدم هذا النوع. وكذلك إذا قدرنا شيئاً يتكلم إذا شاء بما شاء وهو لم يزل كذلك وآخر لا يمكنه الكلام إلا بعض الأحيان أو حدث له الكلام بعد أن لم يكن كان الأول أكمل. ونكتة الجواب: أن الواحد منها إذا لم يكن وحده كمالاً لا يلزم ألا يكون مع سائر النوع كمالاً.

٩٥- قول القائل إنه يستحيل الجمع بين الحروف، هو من موارد النزاع. فذهب طوائف إلى إمكان اجتماعها من القائلين بقدم الحروف، والقائلين بحدوثها. وهذا قول السالمية وغيرهم من القائلين

باجتماعها مع قدمها، وقول من قال باجتماعها مع حدوثها كالكرامية. قد قال بالأول: طوائف من أهل الحديث والفقه والكلام، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم [رغم أن هذا القول خطأ كما سيبين بعد ذلك]. وإذا كان هذا من موارد النزاع، فإذا قال مثل هذا القائل نحن نعلم استحالة اجتماع الحروف، كما نعلم استحالة اجتماع الضدين كالسواد والبياض. قيل له فالذي تنصرهم أنت من الكلابية والأشعرية قالوا بأن المعاني التي هي معاني الحروف المنتظمة، هي معنى واحد في نفسه والأمر والنهي والخبر صفات لموصوف واحد، فالذي هو الأمر هو الخبر، والذي هو الخبر هو النهي وقالوا إن ذلك بالسريانية كان إنجيلاً. ولا ريب أن جمهور العقلاء من الأولين والأخرين القائلين بأن القرآن غير مخلوق، والقائلين بأنه مخلوق، يقولون: إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة من عدة أوجه: منها كون الأمر هو عين الخبر. ومنها كون الخبر عن الخالق بمثل آية الكرسي هو الخبر عن المخلوق بمثل {تبت يدا أبي لهب وتب} ومنها كون معاني التوراة إذا عربت تكون معاني القرآن إلى أمثال ذلك. ولهذا لم يقل هذا القول من طوائف المسلمين ولا غير المسلمين إلا ابن كلاب ومن اتبعه. وهذا القول يتضمن أن تكون المعاني المتنوعة معنى واحداً. ولو قال: إن المعاني التي للحروف يمكن اجتماعها في زمن واحد، كان أقرب إلى المعقول من كونها معنى واحد. ولو قال قائل إن الحروف المجتمعة هي حرف واحد في الحقيقة، وإنما الحروف المتفرقة صفات للحرف لا أقسام له، كان هذا شبيهاً بقول من يقول إن تلك المعاني المتنوعة معنى واحد. وذلك أنه من المعلوم بالاضطرار أن الحروف المنتظمة مطابقة لمعانيها المدلول عليها بها، تحدث بحدوثها في نفس المتكلم ... وإذا كان كذلك فمن قال باجتماع المعاني لزمه ما يلزم من قال باجتماع الحروف، فكيف من قال إن المعاني تكون معنى واحداً. والفضلاء من أصحاب الرازي يعترفون بضعف لوازم هذا القول مع نصرهم لكثير من أقواله الضعيفة ... ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحداً في الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية، ولا يميزون

بين الواحد بالجنس والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج وإنما يوجد في الأعيان المتميزة.

ولهذا شبه بعض أهل زماننا الكلام في أنه جنس واحد مع تعدد أنواعه بالنوع الواحد، وعلى قوله لا يبقى في الخارج كلام أصلاً، ولو اهتدى لعلم أن هذا الكلام ليس هذا الكلام كما أن هذه الحركة ليست هذه الحركة وأن اشتراك أنواع الكلام في الكلام كاشتراك أنواع الحركة في الحركة، بل اختلاف معاني الكلام أعظم من اختلاف أنواع الحركات من بعض الوجوه.

٩٦- الناس متنازعون في تكليم الله لعباده: هل هو مجرد خلق إدراك لهم من غير تجدد تكليم من جهته أو لابد من تجدد تكليم؟ على قولين للمنتسبين إلى السنة وغيرهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم ... فالأول: قول الكلابية والسالمية، ومن وافقهم من أصحاب هؤلاء الأئمة القائلين بأن الكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته بل هو بمنزلة الحياة. والثاني: قول الأكثرين من أهل الحديث والسنة من أصحاب هؤلاء الأئمة وغيرهم وهو قول أكثر أهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية والمعتزلة وغيرهم. قالوا: ونصوص الكتاب والسنة تدل على هذا القول، ولهذا فرق الله بين إيحائه وتكليمه كما ذكر في سورة النساء وسورة الشورى. والأحاديث التي جاءت بأنه يكلم عباده يوم القيامة ويحاسبهم وأنه إذا قضى أمراً في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

وإذا كان كذلك امتنع ألا يقوم كلام الله به فإنه يلزم ألا يكون كلامه بل كلام من قام به كما قد قرر في موضعه. والله سبحانه يحاسب الخلق في ساعة واحدة، لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا وكذلك إذا ناجوه ودعوه أجابهم كما في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال يقول الله تعالى: "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل.

فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين. قال الله حمدي عبدي فإذا قال الرحمن الرحيم. قال الله أثنى على عبدي ..." فقد أخبر النبي ﷺ أن الله يقول هذا لكل مصـــل، والناس يصـــلون في ســاعة واحدة والله تعالى يقول لكل منهم هذا. وقد روي أن ابن عباس قيل له: كيف يحاسـب الله الخلق في ساعة واحدة؟ فقال: "كما يرزقهم في ساعة واحدة" وأمثال ذلك كثير.

٩٧- إلى ساعتي هذه لم أقف على قول لطائفة ولا نقل عن طائفة أنهم قالوا جسم كالأجسام مع أن مقالة المشبهة الذين يقولون يد كيدي وقدم كقدمي وبصر كبصري مقالة معروفة وقد ذكرها الأئمة كيزيد بن هارون، وأحمد بن حنبل، وإســـحاق بن راهويه وغيرهم وأنكروها وذموها، ونسبوها إلى مثل داود الجواربي البصري وأمثاله. ولكن مع هذا صاحب هذه المقالة لا يمثله بكل شيء من الأجسام بل ببعضها، ولابد مع ذلك أن يثبتوا التماثل من وجه والاختلاف من وجه لكن إذا أثبتوا من التماثل ما يختص بالمخلوقات كانوا مبطلين على كل حال.

٩٨- الكلام في الجســم والجوهر ونفيهما أو إثباتهما بدعة ليس لها أصـــل في كتاب الله ولا ســنة رســـوله، ولا تكلم أحد من الســـلف والأئمة بذلك لا نفياً ولا إثباتاً. والنزاع بين المتنازعين في ذلك بعضــه لفظي وبعضــه معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه، وهؤلاء من وجه، فإن كان النزاع مع من يقول هو جســم أو جوهر إذا قال لا كالأجســام ولا كالجواهر إنما هو اللفظ، فمن قال هو كالأجســام والجواهر يكون الكلام معه بحسـب ما يفسـره من المعنى. فإن فسـر ذلك بالتشـبيه الممتنع على الله تعالى كان قوله مردوداً وذلك بأن يتضـــمن قوله إثبات شـــيء من خصـــائص المخلوقين لله فكل قول تضمن هذا فهو باطل. وإن فسر قوله جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر مع تنزيه الرب عن خصـائص المخلوقين كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه. فلا بد أن يلحظ في هذا المقام إثبات شـــيء من خصـــائص المخلوقين للرب أو لا، وذلك مثل أن يقول أصـفه بالقدر المشـترك بين سـائر الأجسـام والجواهر كما أصـفه بالقدر المشـترك بينه وبين ســائر الموجودات وبين كل حي عليم سميع بصــير وإن كنت لا أصــفه بما تختص به المخلوقات

وإلا فلو قال الرجل هو حي لا كالأحياء وقادر لا كالقادرين وعليم لا كالعلماء وسميع لا كالسمعاء وبصير لا كالبصراء ونحو ذلك وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين فقد أصاب. وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبته الله لنفسه، وهو من صفات كماله فقد أخطأ. إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته يقع من جهة المعنى في شيئين أحدهما أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين. فمن قال بتماثلها قال كل من قال إنه جسم لزمه التمثيل. ومن قال إنها لا تتماثل قال إنه لا يلزمه التمثيل. ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة بحسب ما ظنوه لازماً لهم كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها مشبهة ومجسمة حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة ومجسمة وحشوية وغثاء وغثراء ونحو ذلك ما ظنوه لازماً لهم. لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم لم يجز نسبتها إليه على إنها قول له سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها دل على فساد قوله. وعلى هذا النزاع بين هؤلاء وهؤلاء في تماثل الأجسام وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وبين الكلام على جميع حججهم.

والثاني أن مسمى الجسم في اصطلاحهم قد تنازعوا فيه هل هو مركب من أجزاء منفردة أو من الهيولى [قريب من معنى العنصر الكيميائي في الاصطلاح المعاصر] والصورة أو لا مركب لا من هذا ولا من هذا؟ وإذا كان مركباً فهل هو جزءان أو ستة أجزاء أو ثمانية أجزاء أو ستة عشر جزءاً أو اثنان وثلاثون؟

هذا كله مما تنازع فيه هؤلاء فمثبتوا التركيب المتنازع فيه في الجسم يقولون لأولئك إنه لازم لكم إذا قالوا هو جسم وأولئك ينفون هذا اللزوم. وقد يكون في المجسمة من يقول إنه جسم مركب من الجواهر المنفردة وينازعهم في امتناع مثل هذا التركيب عليه ويقول لا حجة لكم على نفي ذلك إلا ما اقمتموه من الأدلة على كون الأجسام محدثة أو ممكنة وكلها أدلة باطلة، كما بسط

في موضـــعه. وبينهم نزاع في أمور أخرى ينازعهم فيها من لا يقول هو جســـم مثل كونه فوق العالم أو كونه ذا قدر أو كونه متصفاً بصفات قائمة به. فالنفاة يقولون هذه لا تقوم إلا بجسم، وأولئك قد ينازعونهم في هذا أو بعضـه، وينازعونهم في انتفاء هذا المعنى الذي سموه جسـماً فهم ينازعون إما في التلازم وإما في انتفاء اللازم.

٩٩- من العجيب أن هؤلاء المتكلمين المتأخرين، كأبي حامد [الغزالي] والشهرستاني والرازي والآمدي وأمثالهم، ممن يوافق أهل المنطق يوافقون أهل المنطق فيما يدعونه من انقســام صــفات الجواهر والأجسام إلى ذاتي وعرضي وانقسام العرض إلى لازم للماهية وعارض لها وانقسام العارض إلى لازم ومفارق، مع ما في هذا الكلام من الخطأ فإن الصــفات في الحقيقة إنما تنقســم إلى لازم للماهية وعارض لها. وأما تقسيم اللازم إلى ذاتي وعرضي وإثبات شيئين في هذه الأعيان أحدهما الذات، والثاني هذا الموجود المشاهد فكلام باطل كما قد بسط في موضعه.

١٠٠- النجار ليس هو من المعتزلة بل هو رأس مقالة [تنســب إليه الفرقة النجارية] وهو يخالف المعتزلة في القدر فيثبته وفي غير ذلك من أصــول المعتزلة لكنه يوافقهم على نفي الصــفات ويخالفهم أيضاً في تماثل الأسماء والأحكام والوعيد.

١٠١- {إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين} قال أبو قلابة هي لكل مفتر من هذه الأمة إلى يوم القيامة. وما أشــبه هؤلاء في رعبهم من الألفاظ الهائلة التي لم يعلموا حقيقتها [التي يســتخدمها أهل الكلام المذموم كالجوهر والعرض والهيولى وما شــابه] بمن رأي العدو المخذول، فلما رأى لباســهم رعب منهم قبل تحقق حالهم، ومن كشف حالهم وجدهم في غاية الضعف والعجز.

١٠٢- المناظرة تارة تكون بين الحق والباطل، وتارة بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما، أو بطلان أحدهما أو كون أحدهما أشــد بطلانا من الآخر فإن هذا ينتفع به كثيراً في أقوال أهل الكلام والفلســفة وأمثالهم، ممن يقول أحدهم القول الفاســد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى

الصواب فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحاً وأن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسداً لتنقطع بذلك حجة الباطل فإن هذا أمر مهم، [وقد استخدم شيخ الإسلام هذه الطريقة في كتابه هذا كثيراً] إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم فإن بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين فإن هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله فإذا دفع صيالهم وبين ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله.

١٠٣- مذهب النفاة أبعد في العقل من مذهب الحلولية، ولهذا إذا ذكر القولان لأهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم عن قول الحلولية.

١٠٤- قد بينا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس [للرازي ونقضه شيخ الإسلام في اثني عشر مجلدًا سماه تخليص التلبيس من كتاب التأسيس] وغيره أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية والنفاة [لكون الله فوق] العرش ونحوهم من الأدلة الشرعية في الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم وهكذا أيضاً عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم وما يجيبون به معارضهم، وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم وأن ما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الإثبات أدل منه على قولهم.

١٠٥- كون الشيء لا يوجد إلا مع الشيء لا يقتضي افتقاره إليه بل إنما يكون مفتقراً إليه إذا كان لا يوجد إلا به ألا ترى أن المتضايفين لا يوجد أحدهما دون الآخر ولا يقال إن أحدهما مفتقر إلى الآخر كالبنوة والأبوة بل كلاهما معلول علة منفصلة فمعلولا العلة لا يوجد أحدهما دون الآخر وهما جميعاً مفتقران إلى العلة ليس أحدهما مفتقراً إلى الآخر، ... فإذا قدر أنه لا علة لهما لم يكن أحدهما مفتقراً إلى الآخر ولا إلى علة.

١٠٦- كل طائفة تبطل الطريقة العقلية التي اعتمدت عليها الأخرى بما يظهر به بطلانها بالعقل الصريح وليسوا متفقين على طريقة واحدة. وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين: من جهة العقل الصريح الذي بين به كل قوم فساد ما قاله الآخرون ومن جهة أنه ليس معهم معقول اشتركوا فيه فضلاً عن أن يكون من صريح المعقول. بل المقدمة التي تدعى طائفة النظار صحتها، تقول الأخرى هي باطلة، وهذا بخلاف مقدمات أهل الإثبات الموافقة لما جاء به الرسول ﷺ، فإنها من العقليات التي اتفقت عليها فطر العقلاء السليمي الفطرة، التي لا ينازع فيها إلا من تلقى النزاع تعليماً من غيره، لا من موجب فطرته فإنما يقدح فيها بمقدمة تقليدية أو نظرية، لا ترجع إلى العقل الصريح، وهو يدعى أنها عقلية فطرية. ومن كان له خبرة بحقيقة هذا الباب تبين له أن جميع المقدمات العقلية التي ترجع إليها براهين المعارضين للنصوص النبوية، إنما ترجع إلى تقليد منهم لأسلافهم، لا إلى ما يعلم بضرورة العقل ولا إلى فطرة، فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على وجوب تصديقه وسلامته من الخطأ، بما قامت الأدلة العقلية على أنه لا يجب تصديقه بل قد علم جواز الخطأ عليه، وعلم وقوع الخطأ منه فيما هو دون الإلهيات، فضلا عن الإلهيات التي يتيقن خطأ من خالف الرسل فيها بالأدلة المجملة والمفصلة. والمقصود هنا التنبيه على جوامع قدح كل طائفة في طريق الطائفة الأخرى من نفاة العلو، أو العلو وغيره من الصفات، بناء على نفي التجسيم ...

١٠٧- وأما أبو حامد الغزالي فإنه وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية، وخالف بذلك فحول النظار الذين هم أقعد بتحقيق النظر في الإلهيات ونحوها من أهل المنطق، واتبعه على ذلك من سلك سبيله كالرازي وذويه وأبي محمد بن البغدادي صاحب ابن المثنى وذويه فقد بين في كتابه تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه فساد قولهم في الإلهيات، مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية، حتى إنه بين أنه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية، فضلاً عن أن يكون لهم حجة على نفي الصفات مطلقاً، وإن كان أبو حامد قد يوجد [في] كلامه ما يوافقهم عليه تارة

أخرى، وبهذا تسلط عليه طوائف من علماء الإسلام، ومن الفلاسفة أيضاً كابن رشد وغيره، حتى أنشد فيه [ابن رشد]:

يوماً يمان إذا ما جئت ذا يمن ... وإن لقيت معدياً فعدناني

١٠٨- ابن عقيل يوجد في كلامه ما يوافق المعتزلة والجهمية تارة، وما يوافق به المثبتة للصفات بل للصفات الخبرية أخرى فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يوافق الدليل وهو الموافق لما جاء به الرسول. والمقصود هنا أن نبين أن فحول النظار بينوا فساد طرق من نفى الصفات أو العلو بناء على نفي التجسيم، وكذلك فحول الفلاسفة كابن سينا وأبي البركات وابن رشد وغيرهم بينوا فساد أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والأشعرية التي نفوا بها التجسيم حتى أن ابن رشد في تهافت التهافت بين فساد ما أعتمد هؤلاء كما بين أبو حامد في التهافت فساد ما اعتمد عليه الفلاسفة. ولهذا كان في عامة طوائف النظار من يوافق أهل الإثبات على إثبات الصفات، بل وعلى قيام الأمور الاختيارية في ذاته وعلى العلو، كما يوجد فيهم من يوافقهم على أن الله خالق أفعال العباد، فأحذق متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري، ومن عرف حقيقة كلامه علم أنه يوافق على إثبات كونه حياً عالما قادراً، وعلى أن كونه حيا ليس هو كونه عالماً، وكونه عالماً ليس كونه قادراً لكنه ينازع مثبتة الأحوال الذين يقولون: ليست موجودة ولا معدومة. وهذا الذي اختاره هو قول أكثر مثبتة الصفات، فنزاعه معهم نزاع لفظي، كما أنه يوافق على أن الله يخلق الداعي في العبد، وعند وجود الداعي والقدرة يجب وجود المقدور. وهذا قول أئمة أهل الإثبات وحذاقهم الذين يقولون: إن الله خالق أفعال العباد. هو أيضاً يقول: إنه سبحانه مع علمه بما سيكون فإنه إذا كان يعلمه كائناً فعالميته متجددة. وابن عقيل يوافق على ذلك، وكذلك الرازي وغيره، وهذا موافق لقول من يقول بقيام الحوادث به. وبعض حذاق المعتزلة نصر القول بعلو الله ومباينته لخلقه بالأدلة العقلية، وأظنه من أصحاب أبي الحسين.

١٠٩- [أهل البدع والطرق الضالة] يقولون أقوالاً تستلزم الجمع بين النقيضين تارة ورفع النقيضين تارة بل تستلزم كليهما، والأصل العظيم الذي هو من أعظم أصول العلم والدين يذكرون فيه أقوالاً ضعيفة والقول الصواب الموافق للميزان والكتاب لا يعرفونه كما في مسألة حدوث العالم فإنهم لا يذكرون إلا قولين قول من يقول بقدم الأفلاك وإن كانت صادرة عن علة توجبها، فالمعلول مقارن أزلًا وقول من يقول بل تراخى المفعول عن المؤثر التام وأنه يمتنع أنه لم يزل متكلماً إذا شاء ويفعل ما يشاء.

والقول الصواب الذي هو قول السلف والأئمة لا يعرفونه وهو القول بأن الأثر يتعقب التأثير التام فهو سبحانه إذا كون شيئاً كان عقب تكوينه له كما قال تعالى {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون} وهذا هو المعقول كما يكون الطلاق والعتاق عقب التطليق والاعتاق والانكسار والانقطاع عقب الكسر والقطع فهو سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

الجزء الخامس

١١٠- ما سلكه هؤلاء نفاة الصفات من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم هو بعينه الذي احتج به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم الآخر، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم، ثم نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال كالصلوات الخمس والزكاة والصيام والحج فجعلوها للعامة دون الخاصة فآل الأمر بهم إلى أن ألحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل كما قال تعالى {إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون} فأفضى الأمر بمن سلك سبيل هؤلاء إلى الإلحاد في الإيمان بالله واليوم والآخر والعمل الصالح.

١١١- شيوخ التصوف المشهورون من أبرأ الناس من هذا المذهب [الحلول والاتحاد]، وأبعدهم عنه، وأعظمهم نكيراً عليه وعلى أهله. وللشيوخ المشهورين بالخير، كالفضل بن عياض وأبي سليمان الداراني والجنيد بن محمد وسهل بن عبد الله التستري وعمر بن عثمان المكي وأبي عثمان النيسابوري وأبي عبد الله بن خفيف الشيرازي ويحيى بن معاذ الرازي وأمثالهم من الكلام في إثبات الصفات والذم للجهمية والحلولية مالا يتسع هذا الموضع لعشره، بل قد قيل للشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله روحه هل كان لله ولي على غير اعتقاد أحمد بن حنبل؟ فقال: لا كان ولا يكون، والاعتقاد إنما أضيف إلى أحمد لأنه أظهره وبينه عند ظهور البدع وإلا فهو كتاب الله وسنة رسوله حظ أحمد منه كحظ غيره من السلف: معرفته والإيمان به وتبليغه والذب عنه كما قال بعض أكابر الشيوخ (الاعتقاد لمالك والشافعي ونحوهما من الأئمة والظهور لأحمد ابن حنبل). وذلك لأنه كان بعد القرون الثلاثة، لما ظهرت بدعة الجهمية ومحنتهم المشهورة، وأرادوا

إظهار مذهب النفاة وتعطيل حقائق الأسماء والصفات، ولبسوا على من لبسوا عليه من الخلفاء ثبت الله الإسلام والسنة بأحمد بن حنبل وغيره من أئمة الدين فظهرت بهم السنة وطفئت بهم نار المحنة، فصاروا علماً لأهل الإسلام، وأئمة لمن بعدهم من علماء المسلمين: أهل السنة والجماعة وصار كل منتسب إلى السنة لا بد أن يواليه وإياهم، ويوافقهم في جمل الاعتقاد، إذ كان ذلك اعتقاد أهل الهدى والرشاد، المعتصمين بالكتاب والسنة وإجماع السابقين الأولين، والتابعين لهم بإحسان.

١١٢- قال أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة (فإن قال قائل: قد أنكرتم قول الجهمية والقدرية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي بها ندين: التمسك بكتاب ربنا، وسنة نبينا، وبما روي عن الصحابة والتابعين، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل قائلون، ولما خالف قوله مجانبون، فإنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام معظم، وكبير مفهم وعلى جميع أئمة المسلمين).

١١٣- ذكر الشهرستاني في أول كتابه في الملل والنحل أن مبدأ أنواع كل الضلالات هو من تقديم الرأي على النص واختيار الهوى على الشرع، فسرى في المنتسبين إلى العلم والدين، من أهل الفقه والكلام والتصوف من أقوال الملاحدة بسبب هذا الأصل مالا يعلمه إلا الله.

١١٤- كان أهل بيت ابن سينا من أتباع هؤلاء القرامطة، من المستجيبين للحاكم الذي كان بمصر[العبيدي]. قال ابن سينا: وبسبب ذلك دخلت في الفلسفة.

١١٥- يلقبون أنفسهم بأهل التوحيد، كما يلقب الجهمية من المعتزلة وغيرهم أنفسهم بذلك. [مقصودهم توحيد الصفات بنفيها عن الله]

١١٦- ولما كان هذا حقيقة قول الملاحدة القرامطة الباطنية صاروا يجعلون أحد رؤوسهم مثل الرسول أو أعظم من الرسول ويسوغون له نسخ شريعة محمد ﷺ، كما زعموا أن محمد ابن إسماعيل بن جعفر نسخ شريعته.

١١٧- وقال تعالى {وما على الرسول إلا البلاغ المبين} ، وقال تعالى {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم}، وقال تعالى {اليوم أكملت لكم دينكم}، وقال تعالى {وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون}، وأمثال هذه النصوص التي تبين أن الرسول هدى الخلق وبين لهم، وأنه أخرجهم من الظلمات إلى النور، لا أنه لبس عليهم وخيل، وكتم الحق فلم يبينه ولم يهد إليه، لا للخاصة ولا للعامة فإنه من المعلوم أن الرسول ﷺ لم يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهره للناس، ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس بل كل من كان به أخص وبحاله أعرف كان أعظم موافقة له وتصديقاً له على ما أظهره وبينه فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره للزم إما أن يكون جاهلاً به أو كاتماً له عن الخاصة والعامة، ومظهراً خلافه للخاصة والعامة. وكل من كان عارفاً بسنته وسيرته علم أن ما يروى خلاف هذا فهو مختلق كذب مثل ما يذكره بعض الرافضة عن علي أنه كان عنده علم خاص باطن يخالف هذا الظاهر.

١١٨- [ما يُنقل] عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "كان النبي ﷺ وأبو بكر يتحدثان وكنت كالزنجي بينهم"، فهذا وأمثاله من الكذب المختلق باتفاق أهل المعرفة.

١١٩- ثبت في الصحيحين أنه [ﷺ] قال: "إنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي أحد فعمر". فعمر وإن كان محدثاً فالصديق الذي يأخذ من مشكاة النبوة أفضل منه وأكمل منه لأن ما استقر مجيء الرسول به فهو معصوم لا يتطرق إليه الخطأ وما يلقي إلى المحدث يقع فيه خطأ يحتاج إلى تقويمه بنور النبوة ولهذا كان أبو بكر يقوم عمر [عندما] يرى أشياء ثم يتبين له الحق بخلافها كما جرى له هذا في عدة مواطن.

١٢٠- قول القائل هنا: (هو عالم بالذات أو عالم بعلم)، فإن كان يظن أن الذات التي لا تكون إلا عالمة قادرة يمكن وجودها مجردة عن العلم والقدرة كما يقوله النفاة فهو كلام ضال متناقض فإن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة، وحي بلا حياة وسميع بلا سمع وبصير بلا بصر مما يعلم فساده بالضرورة عقلاً وسمعاً. وهذا بمنزلة متكلم بلا كلام ومريد بلا إرادة ومتحرك بلا حركة ومحب بلا محبة ومصل بلا صلاة وصائم بلا صيام وحاج بلا حج، وأبيض بلا بياض، وأسود بلا سواد، وحلو بلا حلاوة، ومر بلا مرارة، وطويل بلا طول، وقصير بلا قصر، ونحو ذلك من الألفاظ المشتقة: كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المعدولة عنهما. فإن لم يكن هذا باطلاً في بداءة العقول عقلاً وسمعاً لم يكن لنا طريق إلى معرفة الحق من الباطل، ولهذا كان هؤلاء النفاة يعودون في آخر الأمر إلى السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات.

١٢١- ولهم في لفظ المغايرة ثلاثة طرق أحدها وهي طريق الأئمة كالإمام أحمد وغيره وأظنها قول ابن كلاب وغيره وقد ذكرها أبو إسحاق الإسفراييني أنهم لا يقولون عن الصفة إنها الموصوف ولا يقولون إنها غيره ولا يقولون ليست هي الموصوف ولا غيره لأن لفظ الغير مجمل فلا ينفونه عند الإطلاق ولا يثبتونه. والطريقة الثانية وهي المحكية عن الأشعري نفسه أنه قال أقول مفرقاً إن الصفة ليست هي الموصوف وأقول إنها ليست غير الموصوف لكن لا أجمع بين السلبين فأقول ليست الموصوف ولا غيره. وهكذا أبو الحسن التميمي ومن سلك هذه الطريقة يقولون في العلم ونحوه من الصفات إنه ليس غير الله وإن الصفات ليست متغايرة كما يقولون إنها ليست هي الله كما يقولون إن الموصوف قديم والصفة قديمة ولا يقولون عند الجمع قديمان كما لا يقال عند الجمع لا هو الموصوف ولا غيره. والثالثة قول من يجمع بين السلبين كما هي طريقة ابن الباقلاني والقاضي أبي يعلي [الحنبلي] وغيرهما وهؤلاء قد يطلقون القول بإثبات قديمين: أحدهما الصفة، والآخر الموصوف، كما ذكروا ذلك في كتبهم.

١٢٢- لا ريب أن ما ذكره [ابن سينا في رده على نفاة الصفات] لازم لنفاة الصفات، إذ لو كان قولهم هو الحق لكان الواجب بيان ذلك، وإن لم يبين فلا أقل من السكوت عن الحق ونقيضه، فأما ذكر ما يدل ظاهره على نقيض الحق، من غير ذكر للحق، فهذا ممتنع في حق من قصده هدى الخلق، وإن كان هذا جائزاً، فهو حجة لهؤلاء الملاحدة عليهم في المعاد، بل وفي الشرائع أيضاً، فإن أجابوا الملاحدة في المعاد بأنا نعلم بالاضطرار معاد الأبدان من أخبار الرسول، فلا يحتاج أن نتلقاه من ألفاظ السمع، لئلا يقدح في دلالة السمع بالتأويل، كان هذا جواباً بعينه لأهل الإثبات، فإنهم يقولون: إنا نعلم بالاضطرار أن إثبات الصفات مما أخبر به الرسول ﷺ، وأنه أخبر الأمة أن ربهم الذي يعبدونه فوق العالم، وأنه عليم قدير رحيم، له العلم والقدرة والرحمة، إلى أمثال ذلك من الصفات. والعلم بإثبات الصفات من قول الله ورسوله، بعد تدبر النصوص الإلهية، علم ضروري لا يرتاب فيه، وهو أبلغ من العلم بثبوت الشفعة، وميراث الجدة، وتحريم المرأة على عمتها وخالتها، وسجود السهو في الصلاة، ونحو ذلك من الأحكام المعلومة عند الخاصة دون العامة، فإن ما في الكتب الإلهية من إثبات علو الله تعالى، وإثبات صفاته وأسمائه، هو من العلم العام الذي علمته الخاصة والعامة، كعلمهم بعدد الطواف بالبيت، وبين الصفا والمروة، وغير ذلك من الشرائع الظاهرة المتواترة، ولا تجد أحداً من نفاة الصفات يعتمد في ذلك على الشرع، ولا يدعي أن أصل اعتقاده لذلك من جهة الكتاب والسنة، ولا ينقل قوله عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا عن أئمة المسلمين المشهورين بالعلم والدين وإنما ينقل قوله في النفي عمن هو معروف بتقليد أو بدعة أو إلحاد وعلى قدر بدعته وإلحاده يكون إيغاله في النفي وبعده عن الإثبات.

١٢٣- أنكر الله تعالى على المشركين نفيهم اسم الرحمن كما قال تعالى {وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا} ... ومعلوم أن الاسم العلم لا ينكره أحد ولو كانت أسماؤه أعلاماً لم يكن فرق بين الرحمن والجبار، كيف وقد قال ﷺ في الحديث

المعروف في السنن: يقول الله: أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته. فإذا كانت الرحم مشتقة من اسم الرحمن، امتنع أن يكون علماً لا معنى فيه ... فإذا كان هذا قوله سبحانه فيمن ينكر الرحمن فما الظن بمن ينكر جميع معاني أسمائه وصفاته؟ وحمية هذا الملحد وأمثاله أن يكون له صفات حمية جاهلية شر من حمية الذين قال الله فيهم {إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين}، فإنه قد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ لما اصطلح هو والمشركون عام الحديبية أمر علياً أن يكتب في أول كتاب الصلح بسم الله الرحمن الرحيم فقال سهيل بن عمرو وكان إذ ذاك مشركاً لا نعرف الرحمن ولكن اكتب كما كنت تكتب باسمك اللهم فأمر علياً فكتب باسمك اللهم ثم قال اكتب هذا ما قاضي عليه محمد رسول الله فقالوا لو علمنا أنك رسول الله ما قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله. فهؤلاء أخذتهم حمية جاهلية في إثبات أسماء الله ونبوة رسوله والملاحدة شاركوهم في ذلك من وجوه كثيرة فإنهم ينفون حقائق أسماء الله وحقيقة رسالة رسوله ﷺ وغايتهم أن يؤمنوا بها من وجه ويكفروا من وجه كالذين قالوا نؤمن ببعض ونكفر ببعض.

١٢٤- ليس ثم موجود إلا خالق ومخلوق فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون حيزًا لله تعالى، فلا يجوز أن يقال هو متحيز بهذا الاعتبار.

١٢٥- وهم [منكرو العلو] قد يريدون بالحيز أمراً عدمياً، حتى يسموا العالم متحيزاً، وإن لم يكن في شيء آخر موجود غير العالم، وإذا كان كذلك فكونه متحيزاً بهذا الاعتبار، معناه أنه في حيز عدمي، والعدم ليس بشيء، وما ليس بشيء فليس في كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود معه، وأنه منحاز عن الخلق، متميز عنهم بائن عنهم ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق فإذا أريد بالمتحيز المباين لغيره، وقد دلت النصوص على أن الله تعالى عال على الخلق بائن عنهم ليس مختلطاً بهم.

١٢٦- ولما كان لفظ المتحيز فيه إجمال وإبهام امتنع طوائف من أهل الإثبات عن إطلاق القول بنفيه أو إثباته ولا ريب أنه لا يوجد عن أحد من السلف والأئمة لا إثباته ولا نفيه كما لا يوجد مثل ذلك في لفظ الجسم والجوهر ونحوهما.

وذلك لأنها ألفاظ مجملة يراد بها حق وباطل وعامة من أطلقها بالنفي أو الإثبات أراد بها ما هو باطل لا سيما نفاة الصفات فإن كلهم ينفون الجسم والجوهر والمتحيز ونحو ذلك ويدخلون في نفي ذلك صفات الله، وحقائق أسمائه ومباينته لمخلوقاته بل إذا حقق الأمر عليهم وجد نفيهم متضمناً لحقيقة نفي ذاته، إذ يعود الأمر إلى وجود مطلق لا حقيقة له إلا في الذهن والخيال، أو ذات مجردة لا توجد إلا في الذهن والخيال أو إلى الجمع بين المتناقضين بإثبات صفات ونفي لوازمها.

١٢٧- الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام، فلا تتلقى بتصديق ولا تكذيب حتى يعرف مراد المتكلم بها، فإن وافق ما قاله الرسول كان من القول المقبول، وإلا كان من المردود، ولا يكون ما وافق قول الرسول مخالفاً للعقل الصريح أبدا، كما لا يكون ما خالف قوله مؤيداً ببرهان العقل أبداً كما قد بين ذلك في غير هذا الموضع. وكذلك لفظ الجهة لفظ مجمل فإن الناطقين به من أهل الكلام والفلسفة، وقد يريدون بلفظ الجهة أمراً وجودياً إما جسماً وإما عرضاً في جسم. وقد يريدون بلفظ الجهة ما يكون معدوماً كما وراء الموجودات. فقول القائل: (إن الحق في جهة) إن أراد به ما هو موجود مباين له فلا موجود مباين له إلا مخلوقاته فإذا كان مبايناً لمخلوقاته فكيف تكون محتوية عليه؟ وإن أراد بالجهة ما فوق العالم فلا ريب أن الله فوق العالم وليس هناك إلا هو وحده وليس فوق المخلوقات إلا خالقها هو العلي الأعلى.

١٢٨- [كلامهم المبتدع المتناقض] ما يفهمه إلا الذكي الذي مرن ذهنه على تسليم المقدمات التي بها يفسدون ذهنه أو على تصور أقوالهم المتناقضة، فإن كان من متابعيهم نقلوه من درجة إلى درجة، كما تفعل القرامطة بنقل المستجيبين لهم من درجة إلى درجة، وكذلك هؤلاء الجهمية

النفاة لا يمكنهم أن يخاطبوا ذكياً ولا بليداً بحقيقة قولهم، إن لم يتقدم قبل ذلك منه تسليم لمقدمات وضعوها، تتضمن ألفاظاً مجملة، يلبسون بها عليه الحق بالباطل، فيبقى ما سلمه لهم من المقدمات، مع ما فيه من التلبيس والإبهام، حجة لهم عليه فيما ينازعهم فيه، إلى أن يخرجوه إن تمكنوا من العقل والدين كما تخرج الشعرة من العجين، فإن من درجات دعوتهم الخلع والسلخ وأمثال هذه العبارات.

وقد رأيت كتبهم فرأيتهم يحتجون على طوائف المسلمين الذين فيهم بدعة بما وافقوهم عليه من البدعة، كما احتج ابن سينا على المعتزلة، ونحوهم من نفاة الصفات، بما وافقوه عليه من هذه الأقوال المبتدعات، وإلا فالفطر السليمة تنكر أقوال النفاة، إذ قد توافق على إنكارها الفطر والمعقول، والسمع المنقول، وإنما يخالف بنوع من الشبه الدقيقة، التي هي من أبطل الباطل في الحقيقة.

١٢٩- حدثني بعض أصحابنا أن بعض الفضلاء، الذين فيهم نوع من التجهم، عاتبه بعض أصحابه على إمساكه عن الانتصار لأقوال النفاة، لما ظهر قول الإثبات في بلدهم، بعد أن كان خفياً واستجاب له الناس بعد أن كان المتكلم به عندهم قد جاء شيئاً فرياً، فقال: (هذا إذا سمعه الناس قبلوه وتلقوه بالقبول، وظهر لهم أنه الحق الذي جاء به الرسول، ونحن إذا أخذنا الشخص فربيناه وغذيناه ثلاثين سنة ثم أردنا أن ننزل قولنا في حلقه لم ينزل في حلقه إلا بكلفة). وهو كما قال: فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور وبين الباطل والظلام، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام، كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي، ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك.

١٣٠- هل رأيت فيلسوفاً أقام مصلحة قرية من القرى فضلاً عن مدينة من المدائن؟ وهل يصلح دينه ودنياه إلا بأن يكون من غمار أهل الشرائع؟

١٣١- ومن الضلال أن من يظن ذا القرنين المذكور في القرآن العزيز هو الإسكندر بن فيلبس الذي يقال إن أرسطو كان وزيره، وهذا جهل فإن ذا القرنين قديم متقدم على هذا بكثير، وكان مسلماً موحداً حنيفاً وقد كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة أو ما يقارب ذلك.

١٣٢- يقال لهذا الأحمق [يقصد ابن سينا بعد أن تنقص من أهل السنة ووصفهم بالأغبياء وأن هذا سبب ذكر الكتاب والسنة صفات الله لهم ليدركوا المعاني]: إن كل أمة فيها ذكي وبليد بالنسبة إليها، لكن هل رأى في أجناس الأمم أمة أذكى من العرب؟ واعتبر ذلك باللسان العام، وما فيه من تفصيل المعاني، والتمييز بين دقيقها وجليلها بالألفاظ الخاصة الناصة على الحقيقة ويليه في الكمال اللسان العبراني، فأين هذا من لسان أصحابك الطماطم، الذين يسردون ألفاظاً طويلة والمعنى خفيف؟ ولولا أن مثلك وأمثالك ممن شملته بعض سعادة المسلمين والعرب، فصار فيكم بعض كمال الإنسان في العقل واللسان، فعربتم تلك الكتب وهذبتموها وقربتموها إلى العقول، وإلا لكان فيها من التطويل والهذيان ما يشح بمثله على الزمان، وهي كما قال فيها أبو حامد الغزالي هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها ونعوذ بالله من علم لا ينفع وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها، وإن بعض الظن إثم، فإن ما يقوم عليه الدليل من الرياضي ونحوه كثير التعب قليل الفائدة، لحم جمل غث، على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقى، وما لم يقم عليه الدليل فظنون وأباطيل.

١٣٣- قال الشافعي رحمة الله عليه في الرسالة إنهم [أي الصحابة] فوقنا في كل عقل وعلم، وفضل وسبب ينال به علم، أو يدرك به صواب، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا أو كما قال رحمة الله عليه.

١٣٤- عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سأله رجل تفسير آية فقال: ما يؤمنك أني لو أخبرتك بها لكفرت بها وكفرك بها تكذيبك بها فتبين أنه ليس كل أحد يليق بمعرفة جميع العلوم.

١٣٥- قال تعالى {أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها} إلى قوله {يضرب الله الأمثال}، فإن هذا مثل ضربه الله فشبه فيه ما ينزله من السماء من العلم والإيمان بالمطر، وشبه القلوب بالأودية، والأودية منها صغار وكبار، فكل واد يسيل بقدره. فهذا ونحوه حق، ولكن حقائق الأمور التي يدعيها هؤلاء الملاحدة، هي في الحقيقة نفي وتعطيل تنكرها القلوب العارفة الذكية، أعظم مما تنكرها قلوب العامة، وكلما قوي عقل الرجل وعلمه زاد معرفة بفسادها، ولهذا لا يستجيب لهم الرجل إلا بقدر نقص عقله ودينه.

١٣٦- وقوله [أي ابن سينا]: (هبك الكتاب العزيز جاء على لغة العرب في الاستعارة والمجاز، فما قولهم في الكتاب العبراني، هو من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟) إلى آخر كلامه. فيقال: هذا من أعظم حجج أهل الإثبات على نفاة الصفات، ومن أعظم الحجج على صدق الرسولين العظيمين، وصدق الكتابين الكريمين، اللذين لم يأت من عند الله كتاب أهدى منهما... فقد قرن الله تعالى بين الكتابين العربي والعبري في غير موضع. ومن المعلوم أن موسى كان قبل محمد صلوات الله عليهما وسلامه، ولم يأخذ عنه شيئاً، وكل من عرف حال محمد ﷺ يعلم أنه لم يأخذ عن أهل الكتاب شيئاً، فإذا أخبر هذا بمثل ما أخبر به مرسل واحد من غير تواطؤ ولا تشاعر فيما يمتنع في العادة التوافق فيه من غير تواطؤ، كان هذا مما يدل على صدق كل من الرسولين في أصل الرسالة، وعلى صدق خبر كل من الرسولين فيما أخبر به [من] صفات ربه، إذا كان كل منهما أخبر بمثل ما أخبر به الآخر. وهب أن بعض ألفاظ أحد الكتابين قد يحرفها المحرف، فالكتاب الآخر المصدق له يبطل ذلك التحريف، ويبين أن المقصود واحد. وما ذكره [ابن سينا] من امتناع التحريف على كلية الكتاب العبري حق كما قال، ويبين ذلك أن النبي ﷺ بين من تحريف أهل الكتاب ما شاء الله، وذمهم على ما وصفوا الله تتعالى

به من النقائص، كقولهم: إن الله فقير، وإن الله بخيل، وإنه تعب لما خلق السماوات والأرض فاستراح فقال تعالى {وما مسنا من لغوب}. فلو كان ما في التوراة من إثبات الصفات مما بدلوه وافتروه، لكان إنكار هذا من أعظم الواجبات، ولكان الرسول يعيبهم بما ينكره النفاة من التشبيه والتجسيم، وأمثال هذه العبارات، فلما كان الرسول العربي مقراً لما في التوراة من الصفات ومخبراً بمثل ما في التوراة، كان ذلك أعظم دليل على أن ما في التوراة من الصفات التي أخبر بها الرسول العربي أيضاً، ليس مما كذبه أهل الكتاب. وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود أن حبراً من اليهود لما أخبر النبي ﷺ أن الله يوم القيامة يمسك السماوات على أصبع والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع، والشجر والثرى على أصبع وسائر الخلق على أصبع ثم يهزهن، ثم يقول: أنا الملك أنا الملك ضحك رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقاً لقول الحبر ثم قرأ قوله تعالى {وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه}. وهذا الحديث رواه من هو من أعلم الصحابة وأعظمهم اختصاصاً بالنبي ﷺ: عبد الله بن مسعود ورواه عنه وعن أصحابه من هم أجل التابعين وأتباع التابعين قدراً، ورواه أيضاً عبد الله بن عباس الذي هو من أعلم الصحابة في زمانه، وأصحاب ابن مسعود وابن عباس من أعظم التابعين علماً وقدراً عند الأمة.

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ، وفيهما أيضاً من حديث ابن عمر في تفسير هذه الآية {وما قدروا الله حق قدره}، ما يناسب هذا الحديث ويوافق قول أهل الإثبات [أكثر من الأدلة ليقطع تشغيب ظنية الثبوت عن حديث حبر اليهود]، ويبين أن النبي ﷺ لم يكن ينكر على أهل الكتاب ما يخبرون به من الصفات التي تسميها النفاة تجسيماً وتشبيهاً، وإنما أنكر عليهم ما وصفوا الله تعالى به من النقائص والعيوب. ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين أنهم ذموا أهل الكتاب بما يذمهم به نفاة الصفات، ولا يذكرون لفظ التجسيم ونحوه من الألفاظ التي أحدثها المحدثون: لا بمدح ولا ذم،

ولا يقولون ما تقوله النفاة إن التوراة فيها تشبيه، كما قال ابن سينا الكتاب العبراني كله من أوله إلى آخره تشبيه صرف. فإنه يقال له: ما تعني بقولك: إنه تشبيه، أتعني أنه متضمن للإخبار بأن صفات الرب مثل صفات العباد، أو متضمن لإثبات الصفات التي يوصف الخلق بما هو بالنسبة إليهم كتلك الصفات بالنسبة إلى الله؟ فإن أردت الأول، فهذا كذب على التوراة، فليس فيها الإخبار بأن صفاته كصفات عباده، بل فيها نفي التمثيل بالله. وإن أردت الثاني فهذا أمر لا بد منه لك ولكل أحد، ...

١٣٧- من حكى عن البراهمة أو غيرهم من الأمم أنهم حصروا الموجودات في المحسوسات بمعنى أنه ما لم يحسه الشخص المعين لا يصدق به وإنه لا يصدق بالأخبار المتواترة وغيرها فلم يفهم مرادهم فإن أمة من الأمم لها بلاد يعيشون فيها لا بد أن يميز الرجل بين أمة وأبيه وأن يعرف من حوادث بلده وسير ملوكهم وعاداتهم ما لا يعرفه إلا بالخبر وهذا نظير حكاية من حكى أن أمة من الأمم يقال لهم السوفسطائية ينسبون إلى رجل يقال له سوفسطا يجحدون الحقائق أو علمهم بجميع الحقائق أو يقفون أو يجعلون الحقائق مطلقاً تابعة للعقائد فإن هذا لا يتصور أن تكون عليه أمة من الأمم لهم بقاء في الدنيا وإنما السفسطة كلمة معربة أصلها سوفسقيا وهي كلمة يونانية أي حكمة مموهة بالسفسطة أي الكلام الباطل المشبه للحق وهذا يعرض لكثير من الناس أو لأكثرهم في كثير من الأمور لا في جميعها فإنه كما تعرض الأمراض للأبدان كذلك تعرض الأمراض للنفوس مرض الشبهات والشهوات ... ولكن البراهمة أنكرت ما سوى هذا الموجود المحسوس، كما هو قول الطبيعية من الفلاسفة، وقول الفرعونية ونحوهم، وهذا هو المردود عليهم.

١٣٨- في الحديث المأثور: إن الله يحب البصر الناقد عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات، رواه البيهقي مرسلاً، وزاد فيه بعضهم: ويحب السماحة، ولو بكف من تمرات، ويحب الشجاعة ولو على قتل الحيات.

١٣٩- فهذا قول جماهير أهل الإيمان بالرسل، وسلف الأمة وأئمتها، فإنهم متفقون على أن الله يرى في الآخرة عياناً، كما يرى الشمس والقمر، وأنه لا يلزم من تعذر رؤية الشيء في حال تعذر رؤيته في حال أخرى، بل قد يرى الشيء في حال دون حال، كما أن الأنبياء يرون مالا يراه غيرهم من الملائكة وغيرها، بل والجن يراهم كثير من الناس. وإن ادعى أن من الموجودات القائمة بأنفسها مالا يمكن أن يعرف بالإحساس في حال من الأحوال، فهذا قول باطل، ولا دليل له عليه، وهذا قول الجهمية الذين ينكرون رؤية الله تعالى. وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلان قولهم، وفساد قولهم يعلم بالعقل الصريح، كما يعلم بالنقل الصحيح، وهؤلاء في نفس الأمر من أجهل الناس وأضلهم، وإن كانوا عند أنفسهم من أعقل الناس وأعرفهم، فهم كما قال تعالى: {الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه}. وكما قال تعالى {وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون}

١٣٨- من استدل على إمكان الشيء ووجوده في الأعيان، بإمكان تصوره في الأذهان، كان في هذا المقام أضل من بهم الحيوان.

١٣٩- الشفاعة التي أثبتها المشركون وأبطلها القرآن رأيت من هؤلاء المتفلسفة نفاة الصفات كابن سينا ومن ضاهاهم في بعض الأمور التي يجعلونها علوماً مضنوناً بها على غير أهلها [يُعرض بالغزالي فله كتاب بهذا العنوان] قد أثبتوا هذه الشفاعة الشركية وهذه الوسائط الإفكية مع أن القرآن العزيز مملوء من ذم أهلها قال تعالى {أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أو لو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون * قل لله الشفاعة جميعا له ملك السماوات والأرض ثم إليه ترجعون}... ولم يثبت من الشفاعة النافعة إلا ما كان بإذنه، وهذه الشفاعة التي يؤمن بها المؤمنين كشفاعة نبينا محمد ﷺ يوم القيامة، فإنه باتفاق أهل السنة والجماعة له شفاعات في القيامة حتى يشفع في أهل الكبائر من أمته كما استفاضت بذلك الأحاديث الصحيحة كما

كان يدعو ويشفع لهم في حياته. وكذلك يشفع غيره ممن يأذن الله له في الشفاعة لكن ليست هي الشفاعة التي يثبتها أصناف المشركين من غير أهل الكتاب والصابئين ومن ضاهاهم من أهل الكتاب كالنصارى ومن ضاهاهم من هذه الأمة كالمتفلسفة والملاحدة والإسماعلية وكأهل المضنون به وغيرهم فإنهم جعلوا الشفاعة تنفع بدون دعاء الشافع لله وبدون إذن الرب له في الشفاعة كما تقدم.

١٣٨- المقصود هنا أن قول أبي هاشم [الجبائي المعتزلي] وأتباعه خير من قول ابن سينا وأما إذا كان الوجود هو الماهية ولا مشترك في الخارج، كما هو قول الأشعري وعامة المثبتة للصفات، وهو الصواب، فلا يحتاج إلى هذا الجواب. وليس المراد أن ماهيته وجود مطلق مجرد كما يقوله ابن سينا وابن التومرت وغيرهما من الجهمية ولكن المراد أن حقيقته المختصة به، هي وجوده المختص به وليس ذلك وجوداً مطلقاً ولا مجرداً وكذلك يقال في كل موجود إن حقيقته المختصة به هي وجوده المختص به، وقد ذكرنا هذا الجواب على تقدير مغايرة وجوده لماهيته لأنه نافع في عامة ما يوردونه لنفي الصفات.

١٣٩- قال الإمام أحمد باب بيان ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلم موسى ... قوله: (إن الكلام لا يكون إلا من جوف وشفتين ولسان)، أليس الله قد قال للسماوات والأرض {ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين} أتراها قالت بجوف وفم وشفتين وأدوات؟ وقال تعالى {وسخرنا مع داود الجبال يسبحن} أتراها أنها تسبحن بجوف وفم وشفتين ولسان؟ والجوارح إذا شهدت على الكفار فقالوا: { لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء}، أتراها نطقت بجوف وفم وشفتين؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء ... وحديث الزهري قال لما سمع موسى كلام ربه قال يا رب هذا الذي سمعته هو كلامك قال نعم يا موسى هو كلامي وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولي قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك وإنما كلمتك على قدر ما يطيق بدنك، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت. قال فلما رجع موسى إلى قومه،

قالوا له صف لنا كلام ربك. فقال سبحان الله وهل أستطيع أن أصفه لكم قالوا فشبهه قال هل سمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها فكأنه مثله"

١٤٠- فقلنا [الكلام للإمام أحمد] قد أعظمتم على الله الفرية حين زعمتم أنه لا يتكلم فشبهتموه بالأصنام لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان. فلما ظهرت عليه الحجة قال إن الله قد يتكلم ولكن كلامه مخلوق قلنا وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق فقد شبهتم الله تعالى بخلقه، حين زعمتم أن كلامه مخلوق ففي مذهبكم كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام. وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً فقد جمعتم بين كفر وتشبيه فتعالى الله عن هذه الصفة بل نقول إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ولا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام ولا نقول إنه كان لا يعلم حتى خلق علماً فعلم.

١٤١- أخبر الله تعالى في كتابه بإثبات مفصل ونفي مجمل والمعطلة الجهمية متكلمهم ومتفلسفهم أخبروا بإثبات مجمل ونفي مفصل

١٤٢- والحلول نوعان: حلول مقيد وحلول مطلق. فالحلول المقيد هو قول النصارى ونحوهم من غلاة الرافضة وغلاة العبادة، وغيرهم يقولون إنه حل في المسيح أو اتحد به وحل بعلي أو اتحد به وأنه يتحد بالعارفين حتى يصير الموحد هو الموحد، ويقولون:

ما وحد الواحد من واحد ... إذ كل من وحده جاحد

توحيد من يخبر عن نعته ... عارية أبطلها الواحد

توحيده إياه توحيد ... ونعت من ينعته لاحد

وهؤلاء الذين حكى أحمد قولهم أنهم: إذا أراد الله أن يحدث أمراً دخل فيه بعض خلقه، فتكلم على لسانه وقد رأيت من هؤلاء غير واحد ممن خاطبني وتكلم معي في هذا المذهب وبينت له فساده. وأما أهل الحلول المطلق الذين يقولون إنه حال في كل شيء أو متحد بكل شيء أو الوجود واحد، كأصحاب فصوص الحكم [ابن عربي] وأمثالهم فهؤلاء يقولون: أخطأ النصارى

من جهة أنهم خصصوا، وكذلك يقولون في عباد الأصنام خطؤهم من جهة أنهم خصصوا بعض الأشياء فعبدوها. وقد رأيت من هؤلاء أيضاً غير واحد وجرت بيننا وبينهم محنة معروفة. وجعل الإمام أحمد حجة جهم من جنس حجة أولئك الذين يقولون بالحلول المقيد لأن هؤلاء يقولون إنه حل في بعض خلقه. وهؤلاء الجهمية فيهم من يقول: إن اللاهوت في الناسوت من غير حلول فيه. وهكذا الجهم وأتباعه جعلوا وجود الخالق في المخلوقات، من جنس اللاهوت في الناسوت، ويجمعون بين القولين المتناقضين كما جمعت النصارى.

١٤٣- {عالم الغيب والشهادة}، فالغيب ما غاب من شهود العباد والشهادة ما شهدوها. وهذا الفرق لا يوجب أن الغيب ليس مما يمكن إحساسه بل من المعلوم بالاضطرار أن ما أخبرت به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، من الثواب والعقاب كله مما يمكن إحساسه، بل وكذلك ما أخبرت به الملائكة، والعرش والكرسي، والجنة والنار، وغير ذلك، لكنا لا نشهده الآن. ولهذا أعظم ما أخبرت به من الغيب هو الله سبحانه وتعالى، مع إخبار الرسول لنا أنا نراه كما نرى الشمس والقمر، فأي الإحساس أعظم من إحساسنا بالشمس والقمر؟ وما أخبرت به من الغيب كالجنة والنار والملائكة والعرش والكرسي وغير ذلك مما يمكن إحساسه فليس الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس والمعقول. فهذا أصل ينبغي معرفته، فإنه بسبب هذا وقع من الخلل في كلام طوائف مالا يحصيه إلا الله تعالى، كصاحب الكتب المضنون بها [الغزالي] وصاحب الملل والنحل [الشهرستاني] وطوائف غيرهم. ولهذا وقع في كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها وصاحب نهاية الإقدام [نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني] ونحوهما من كلام هؤلاء الذين يجعلون الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس وبين المعقول أنواع من جنس كلام الملاحدة الباطنية إما ملاحدة الشيعة، كما يوجد في كلام صاحب الملل والنحل ونهاية الإقدام وقد قيل إنه صنف تفسيره سورة يوسف على مذهب الإسماعيلية: ملاحدة الشيعة وإما ملاحدة الباطنية

المنســوبين إلى الصــوفية. ومن هنا دخل أهل وحدة الوجود وأمثالهم من ملاحدة النســاك المنتسبين إلى التصوف، وكل من هؤلاء يؤول به الأمر إلى مخالفة صريح العقل والنقل.

١٤٤- ولما قالوا [الجهمية ومن وافقهم] هو شيء لا كالأشياء علم الأئمة مقصودهم فإن الموجودين لا بد أن يتفقا في مســمى الشــيء، فإذا لم يكن هناك قدر اتفقا فيه أصــلاً لزم أن لا يكونا جميعاً موجودين وهذا مما يعرف بالعقل. ولهذا قال الإمام أحمد: (فقلنا إن الشـــيء الذي لا كالأشــياء قد عرف أهل العقل إنه لا شـــيء) فبين أن هذا مما يعرف بالعقل وهذا مما يعلم بصريح المعقولات. ولهذا كان قول جهم المشهور عنه الذي نقله عنه عامة الناس أنه لا يسمى الله شيئاً لأن ذلك بزعمه يقتضي التشبيه لأن اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء وهذا تشبيه بزعمه. وقوله باطل فإنه سبحانه وإن كان لا يماثله شيء من الأشياء في شيء من الأشياء فمن المعلوم بالعقل أن كل شيئين فهما متفقان في مســمى الشــيء وكل موجودين فهما متفقان في مســمى الوجود وكل ذاتين فهما متفقان في مسمى الذات، فإنك تقول الشيء والموجود والذات ينقسم إلى قديم ومحدث وواجب وممكن وخالق ومخلوق ...

١٤٥- ذكر [الخليفة المأمون] في كتابه [الذي أرسله ليمتحن الناس في صفات الله] لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه فوافقه من لم يعرف حقيقة هذه الكلمة وذكر عن أحمد أنه قال: لا يشـــبه الأشــياء وليس كمثله شــيء ونحو ذلك أو كما قال، وأما قوله: بوجه من الوجوه فامتنع منها وذلك لأنه عرف أن مضمون ذلك التعطيل المحض، فإنه يقتضي أنه ليس بموجود، ولا شيء ولا حي ولا عليم ولا قدير، ويقتضـــي إبطال جميع أسمائه الحســـنى. وهذا النفي حقيقة قول القرامطة، والله تعالى: ليس كمثله شـــيء بوجه من الوجوه، بل هو ســـبحانه في كل ما هو موصوف به مختص بما لا يماثله فيه غيره، وله المثل الأعلى. ولكن لفظ الشبه فيه إجمال وإبهام، فما من شـــيئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور، ولو كونهما موجودين، وذلك الذي اتفقا

فيه لا يمكن نفيه إلا بنفي كل منهما. وقوله تعالى: {ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا}، مصـــدق لقول النبي ﷺ: «مراء في القرآن كفر» ... ومن المعلوم أن كل من عارض القرآن، وجادل في ذلك بعقله ورأيه، فهو داخل في ذلك، وإن لم يزعم تقديم كلامه على كلام الله ورســوله، بل إذا قال ما يوجب المرية والشــك في كلام الله، فقد دخل في ذلك، فكيف بمن يزعم أن ما يقوله بعقله ورأيه مقدم على نصــوص الكتاب والســنة ... قال[تعالى] {الذين يجادلون في آيات الله بغير ســلطان أتاهم كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار} والســلطان هو الكتاب المنزل من الســماء، كما ذكر ذلك غير واحد من المفسرين.

١٤٦- معلوم أن كلام الله ورســوله دل على إثبات الصــفات المناقض لقول النفاة دلالة بينة يقول جمهور الناس: إنها دلالة قطعية على ذلك. والمعتزلة ونحوهم من النفاة معترفون بأنها دلالة ظاهرة، فإذا كان الرسول لم يظهر للناس إلا إثبات الصفات دون نفيها، وكان الحق في نفس الأمر نفيها، لكان بمنزلة الشخص الذي كتم الحق وذكر نقيضه. وهذا خلاف ما نعته الله في كتابه، فدل على أن هذا الطريق التي يســوغ فيها تقديم عقول الرجال في أصــول التوحيد والإيمان على كلام الله ورســوله، تناقض دين الرســول مناقضــة بينة، بل مناقضــة معلومة بالاضطرار من دين الإسلام، لمن تدبر حقيقة هذا القول وعرف غائلته ووباله.

١٤٧- قال بعض السلف: ما ابتدع أحد بدعة إلا خرجت حلاوة الحديث من قلبه. وقيل عن بعض رؤوس الجهمية – إما بشــر المريســي، أو غيره أنه قال: ليس شــيء أنقض لقولنا من القرآن، فأقروا به في الظاهر، ثم صــرفوه بالتأويل. ويقال إنه قال: إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالتكذيب، وإذا احتجوا بالآيات فغالطوهم بالتأويل. ولهذا تجد الواحد من هؤلاء لا يحب تبليغ النصوص النبوية، بل قد يختار كتمان ذلك والنهي عن إشاعته وتبليغه خلافاً لما أمر الله به ورسوله من التبليغ عنه. كما قال: «ليبلغ الشاهد الغائب»، وقال: «بلغوا عني ولوا

آية» ... وبالجملة، فكل من أبغض شيئاً من الكتاب والسنة ففيه من عداوة النبي بحسب ذلك، وكذلك من أحب ذلك ففيه من الولاية بحسب ذلك. قال عبد الله بن مسعود: لا يسأل أحدكم عن نفسه إلا القرآن، فإن كان يحب القرآن فهو يحب الله، وإن كان يبغض القرآن فهو يبغض الله.

١٤٨- قوله [تعالى]: {أفغير الله أبتغي حكما} استفهام استنكار، يقول كيف أطلب حكما غير الله، وقد أنزل الكتاب مفصلاً يحكم بيننا. وقوله (مفصلا) يبين أن الكتاب الحاكم مفصل مبين، بخلاف ما يزعمه من يعارضه بآراء الرجال، ويقول إنه لا يفهم معناه، ولا يدل على مورد النزاع، فيجعله إما مجملاً لا ظاهر له، أو مؤولاً لا يعلم عين معناه، ولا يدل على عين المعنى المراد به. ولهذا كان المعرضون عن النصوص، المعارضون لها، كالمتفقين على أنه لا يعلم عين المراد به، وإنما غايتهم أن يذكروا احتمالات كثيرة، ويقولون: يجوز أن يكون المراد واحداً منها. ولهذا أمسك من أمسك منهم عن التأويل، لعدم العلم بعين المراد. فعلى التقديرين لا يكون عندهم الكتاب الحاكم مفصلاً، بل مجملاً ملتبساً أو مؤولاً بتأويل لا دليل على إرادته. ثم قال: {والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق}، وذلك أن الكتاب الأول مصدق للقرآن، فمن نظر فيما بأيدي أهل الكتاب من التوراة والإنجيل، علم علماً يقيناً لا يحتمل النقيض أن هذا وهذا جاءا من مشكاة واحدة، لا سيما في باب التوحيد والأسماء والصفات، فإن التوراة مطابقة للقرآن موافقة له موافقة لا ريب فيها. وهذا مما يبين أن ما في التوراة من ذلك، ليس هو من المبدل الذي أنكره عليهم القرآن، بل هو من الحق الذي صدقهم عليه. ولهذا لم يكن النبي ﷺ وأصحابه ينكرون ما في التوراة من الصفات، ولا يجعلون ذلك مما بدله اليهود، ولا يعيبونهم بذلك ويقولون هذا تشبيه وتجسيم، كما يعيبهم بذلك كثير من النفاة، ويقولون: إن هذا مما حرفوه، بل كان الرسول إذا ذكروا شيئاً من ذلك

صدقهم عليه، كما صدقهم في خبر الحبر، كما هو في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود، وفي غير ذلك.

١٤٩- العلم بالاستواء من باب التفسير، وهو التأويل الذي نعلمه. وأما الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وهو المجهول لنا. ويراد بالتأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا هو الذي تدعيه نفاة الصفاة والقدر ونحو ذلك من نصوص الكتاب والسنة. وهؤلاء قولهم متناقض، فإنهم بنوه على أصلين فاسدين: فإنهم يقولون لا بد من تأويل بعض الظواهر كما في قوله: «جعت فلم تطعمني». وقوله: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)، ونحو ذلك. ثم أي نص خالف رأيهم جعلوه من هذا الباب، فيجعلون تارة المعنى الفاسد هو الظاهر، ليجعلوا في موضع آخر المعنى الظاهر فاسداً، وهم مخطئون في هذا وهذا. ومضمون كلامهم أن كلام الله ورسوله في ظاهره كفر وإلحاد، من غير بيان من الله ورسوله للمراد. وهذا قول ظاهر الفساد، وهو أصل قول أهل الكفر والإلحاد. أما النصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر، فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بينت المراد، وأزالت الشبهة، فإن الحديث الصحيح لفظه: «عبدي، مرضت فلم تعدني، فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده». فنفس ألفاظ الحديث نصوص في أن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن. ومثل هذا لا يقال: ظاهره أن الله يمرض، فيحتاج إلى تأويل لأن اللفظ إذا قرن به ما يبين معناه، كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام، إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة، كقوله: {فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما} ... ونحو ذلك، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة ... وأما قوله: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)، فهو أولا: ليس من الحديث الصحيح الثابت عن النبي ﷺ، فلا نحتاج أن ندخل في هذا الباب. ولكن هؤلاء يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديث كثيرة موضوعة، ويقولون بتأول الجميع، كما فعل بشر

المريســي ومحمد بن شــجاع الثلجي وأبو بكر بن فورك في كتاب مشــكل الحديث حتى أنهم يتأولون حديث عرق الخيل وأمثاله من الموضـــوعات. هذا مع أن عامة ما فيه من تأويل الأحاديث الصــحيحة هي تأويلات المريســي وأمثاله من الجهمية. وقد يكون الحديث مناماً كحديث رؤية ربه في أحســن صــورة، فيجعلونه يقظة، ويجعلونه ليلة المعراج، ثم يتأولونه. وقد صــنف القاضــي أبو يعلى كتابه في إبطال التأويل رداً لكتاب ابن فورك، وهو وإن كان أســند الأحاديث التي ذكرها وذكر من رواها، ففيها عدة أحاديث موضـــوعة كحديث الرؤية عياناً ليلة المعراج ونحوه. وفيها أشــياء عن بعض الســلف رواها بعض الناس مرفوعة، كحديث قعود الرسـول ﷺ على العرش، رواه بعض الناس من طرق كثيرة مرفوعة، وهي كلها موضـوعة، وإنما الثابت أنه عن مجاهد وغيره من الســلف، وكان الســلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه، ويتلقونه بالقبول وقد يقال: إن مثل هذا لا يقال إلا توقيفاً، لكن لا بد من الفرق بين ما ثبت من ألفاظ الرســول، وما ثبت من كلام غيره، ســواء كان من المقبول أو المردود. ولهذا وغيره تكلم رزق الله التميمي وغيره من أصحاب أحمد في تصنيف القاضي أبي يعلى لهذا الكتاب بكلام غليظ وشــنع عليه أعداؤه بأشــياء هو منها بريء، كما ذكر هو ذلك في آخر الكتاب. وما نقله عنه أبو بكر بن العربي في العواصـــم كذب عليه عن مجهول لم يذكره أبو بكر، وهو من الكذب عليه، مع أن هؤلاء – وإن كانوا نقلوا عنه ما هو كذب عليه، ففي كلامه ما هو مردود نقلاً وتوجيهاً، وفي كلامه من التناقض من جنس ما يوجد في كلام الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي، وأمثالهم ممن يوافق النفاة على نفيهم، ويشـــارك أهل الإثبات على وجه، يقول الجمهور: إنه جمع بين النقيضــين ... والمقصــود هنا أن ما لم يكن ثابتاً عن الرســـول، لا نحتاج أن ندخله في هذا الباب، ســـواء احتيج إلى تأويل أو لم يحتج. وحديث (الحجر الأسود يمين الله في الأرض) هو معروف من كلام ابن عباس، وروي مرفوعاً، وفي رفعه نظر. ولفظ الحديث: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه أو قبله فكأنما صافح

الله وقبل يمينه). ففي لفظ هذا الحديث أنه يمين الله في الأرض، وأن المصافح له كأنما صافح الله وقبل يمينه. ومعلوم أن المشبه ليس هو المشبه به، فهذا صريح في أنه ليس هو نفس صفة الله، فلا يمكن أحد أن يأتي بنص صحيح صريح يدل على معنى فاسد، من غير بيان للنص أصلاً، فالحمد لله الذي سلم كلامه وكلام رسوله من كل نقص وعيب، وسبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، لسلامة ما قالوه من النقص والعيب، والحمد لله رب العالمين.

وأما الخطأ الثاني فيأتون إلى نصوص صحيحة دالة على معان دلالة بينة، بل صريحة قطعية، كأحاديث الرؤية ونحوها، مما فيه إثبات الصفات، فيقولون هذه تحتاج إلى التأويل كتلك، وقد تبين استغناء كل من الصنفين عن التحريف، وأن التفسير الذي به يعرف الصواب قد ذكر ما يدل عليه في نفس الخطاب: إما مقروناً به، وإما في نص آخر. ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم، وصراط مستقيم، في النصوص، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب، فنجد من ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلاسفة، كأبي حامد [الغزالي] وأمثاله، ممن يظنون أن في طريقة التصفية نيل مطلوبهم، يعولون في هذا الباب على ذوقهم وكشفهم، فيقولون: إن ما عرفته بنور بصيرتك فقرره، وما لم تعرفه فأوله. ومن ظن أن في كلام المتكلمين ما يهدي إلى الحق، يقول: ما ناقض دلالة العقل وجب تأويله، وإلا فلا. ثم المعتزلي – والمتفلسف الذي يوافقه – يقول: إن العقل يمنع إثبات الصفات وإمكان الرؤية. ويقول المتفلسف الدهري: إنه يمنع إثبات معاد الأبدان وإثبات أكل وشرب في الآخرة، ونحو ذلك. فهؤلاء مع تناقضهم لا يجعلون الرسول نفسه نصب في خطابه دليلاً يفرق به بين الحق والباطل، والهدى والضلال، بل يجعلون الفارق هو ما يختلف باختلاف الناس من أذواقهم وعقولهم. ومعلوم أن هذا نسبة للرسول إلى التلبيس وعدم البيان، بل إلى

كتمان الحق وإضلال الخلق، بل إلى التكلم بكلام لا يعرف حقه من باطله، ولهذا كان حقيقة أمرهم الإعراض عن الكتاب والرسول، فلا يستفيدون من كتاب الله وسنة رسوله شيئاً من معرفة صفات الله تعالى، بل الرسول معزول عندهم عن الإخبار بصفات الله تعالى نفياً وإثباتاً، وإنما ولايته عندهم في العمليات – أو بعضها – مع أنهم متفقون على أن مقصوده العدل بين الناس وإصلاح دنياهم. ثم يقولون مع ذلك: إنه أخبرهم بكلام عن الله وعن اليوم الآخر: صار ذلك الكلام سبباً للشر بينهم والفتن والعداوة والبغضاء، مع ما فيه عندهم من فساد العقل والدين، فحقيقة أمرهم أنه أفسد دينهم ودنياهم. وهذا مناقض لقولهم: إنه أعقل الخلق وأكملهم، أو من أعقلهم وأكملهم، وأنه قصد العدل ومصلحة دنياهم. فهم مع قولهم المتضمن للكفر والإلحاد، يقولون قولاً مختلفاً، يؤفك عنه من أفك، متناقض غاية التناقض، فاسد غاية الفساد.

١٥٠- معلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم، لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص. ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة. وأولهم الجعد بن درهم، ضحى به خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بواسط، وقال: أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ثم نزل فذبحه.

١٥١- أتباع هذه الطوائف [البدعية] يحدثون من الحجج العقلية على قول متبوعهم ما لم تكن عند متبوعهم، فيكونون – بزعمهم – قد تبين لهم من العقليات النافية ما لم يتبين لمتبوعهم. واعتبر ذلك بما تجده من الحجج لأبي الحسين البصري وأمثاله مما لم يسبقه إليها شيوخه، وما

تجده لأبي هاشم، ولأبي على الجبائي، وعبد الجبار بن أحمد مما لم يسبقهم إليها شيوخهم. بل أبو المعالي الجويني، ونحوه ممن انتسب إلى الأشعري، ذكروا في كتبهم من الحجج العقليات النافية للصفات الخبرية ما لم يذكره ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابهما، كالقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثاله، فإن هؤلاء متفقون على إثبات الصفات الخبرية، كالوجه واليد والاستواء. وليس للأشعري في ذلك قولان، بل لم يتنازع الناقلون لمذهبه نفسه في أنه يثبت الصفات الخبرية التي في القرآن، وليس في كتبه المعروفة إلا إثبات هذه الصفات، وإبطال قول من نفاها وتأول النصوص. وقد رد في كتبه على المعتزلة – الذين ينفون صفة اليد والوجه والاستواء، ويتأولون ذلك بالاستيلاء – ما هو معروف في كتبه لمن يتبعه، ولم ينقل عنه أحد نقيض ذلك، ولا نقل أحد عنه في تأويل هذه الصفات قولين. ولكن لأتباعه فيها قولان، فأما هو وأئمة أصحابه فمذهبهم إثبات هذه الصفات الخبرية، وإبطال ما ينفيها من الحجج العقلية، وإبطال تأويل نصوصها.

١٥٢- أبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات موافقة للمعتزلة والجهمية. ثم لهم قولان: أحدهما تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد. والثاني تفويض معانيها إلى الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في الرسالة النظامية وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب. ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفى هذه الصفات، ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي لا على إثباتها ولا على نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي. وأبو حامد تارة يثبت الصفات العقلية، متابعة للأشعري وأصحابه، وتارة ينفيها أو يردها إلى العلم موافقة للمتفلسفة، وتارة يقف وهو آخر أحواله، ثم يعتصم بالسنة ويشتغل بالحديث، وعلى ذلك مات. وكذلك أبو محمد بن حزم، مع معرفته بالحديث، وانتصاره لطريقة داود وأمثاله من نفاة القياس أصحاب الظاهر، قد بالغ في نفي الصفات وردها إلى العلم، مع أنه لا يثبت علماً هو صفة، ويزعم أن أسماء

الله، كالعليم والقدير ونحوهما، لا تدل على العلم والقدرة، وينتسب إلى الأمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة، ويدعي أن قوله هو قول أهل السنة والحديث، ويذم الأشعري وأصحابه ذماً عظيما، ويدعي أنهم خرجوا عن مذهب السنة والحديث في الصفات. ومن المعلوم الذي لا يمكن مدافعته أن مذهب الأشعري وأصحابه في مسائل الصفات أقرب إلى مذهب أهل السنة والحديث من مذهب ابن حزم وأمثاله في ذلك.

١٥٣- لو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء، إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية.

١٥٤- نحن-ولله الحمد- قد تبين لنا بياناً لا يحتمل النقيض، فساد الحجج المعروفة للفلاسفة والجهمية والقدرية ونحوهم، التي يعارضون بها كتاب الله، وعلمنا بالعقل الصريح فساد أعظم ما يعتمدون عليه من ذلك، وهذا- ولله الحمد – مما زادنا الله به هدى وإيماناً، فإن فساد المعارض مما يؤيد معرفة الحق ويقويه، وكل من كان أعرف بفساد الباطل كان أعرف بصحة الحق. ويروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: (إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية)، وهذا حال كثير ممن نشأ في عافية الإسلام وما عرف ما يعارضه ليتبين له فساده، فإنه لا يكون في قلبه من تعظيم الإسلام مثل ما في قلب من عرف الضدين. ومن الكلام السائر: (الضد يظهر حسنه الضد)، (وبضدها تتبين الأشياء).

١٥٥- الاعتبار والقياس نوعان: قياس الطرد وقياس العكس. فقياس الطرد اعتبار الشيء بنظيره، حتى يجعل حكمه مثل حكمه. وقياس العكس اعتبار الشيء بنقيضه، حتى يعلم أن حكمه نقيض حكمه. وقوله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار}، يتناول الأمرين، فيعتبر العاقل بتعذيب الله لمن كذب رسله، كما فعل ببني النضير، حتى يرغب في

نقيض ذلك، ويرهب من نظير ذلك، فيستعمل قياس الطرد في الرهبة، وقياس العكس في الرغبة. ومن أمثلة قياس العكس: قياس من يحتج على أن الوتر ليس بواجب، فإنه يفعل على الراحلة بسنة النبي ﷺ والواجبات لا تفعل على الراحلة، والنوافل تفعل على الراحلة، فلما كان مفعولاً على الراحلة، كان حكمه عكس حكم الفرائض، ونقيض حكم الفرائض، ومثل حكم النوافل، فيقاس بالواجبات قياس العكس، وبالنوافل قياس الطرد. وكذلك إذا قيل: دم السمك طاهر، لأنه لو كان نجساً لوجب سفحه بالتذكية، لأن الدماء النجسة يجب سفحها بالتذكية، فلما لم يجب سفحه، كان حكمه نقيض حكمها، وكان ملحقاً بالرطوبات الطاهرة التي لا تسفح. وفي الحقيقة فكل قياس يجتمع فيه قياس الطرد والعكس، فقياس الطرد هو الجمع والتسوية بينه وبين نظيره، وقياس العكس هو الفرق والمخالفة بينه وبين مخالفه. فالقايس المعتبر ينظر في الشيء فيلحقه بما يماثله لا بما يخالفه، ويبين له حكمه في اعتباره بهذا وهذا.

والمقصود هنا أن معرفة ما يعارض الكتاب والمرسلين، كنبوة مسيلمة ونحوه من الكذابين، وأقاويل أهل الإلحاد الذين يعارضون بعقولهم وذوقهم ما جاء به الرسول، كلما ازداد العارف معرفة بها وبما جاء به الرسول، تبين له صدق ما جاء به الرسول وبيانه وبرهانه، وبطلان هذه وفسادها وكذبها.

١٥٦- وذلك لأن القائل الذي قال: العقل أصل الشرع، بل [به] علمت صحته، فلو قدمنا عليه الشرع للزم القدح في أصل الشرع. يقال له: ليس المراد بكونه أصلاً له: إنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، بل هو أصل في علمنا به، لكونه دليلاً لنا على صحة الشرع. **ومعلوم أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، فإذا قدر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل،** فإذا قدر عند التعارض أن يكون العقل راجحاً والشرع مرجوحاً، بحيث لا يكون خبره مطابقاً لمخبره، لزم أن يكون الشرع باطلاً، فيكون العقل الذي دل عليه باطلاً، لأن الدليل مستلزم

للمدلول عليه، فإذا انتفى المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل الملزوم قطعاً. ولهذا يمتنع أن يقوم دليل صحيح على باطل، بل حيث كان المدلول باطلاً لم يكن الدليل عليه إلا باطلاً. أما إذا قدم الشرع، كان المقدم له قد ظفر بالشرع، ولو قدر مع ذلك بطلان الدليل العقلي، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدق بالشرع بلا دليل عقلي، وهذا مما ينتفع به الإنسان، بخلاف من لم يبق عنده لا عقل ولا شرع، فإن هذا قد خسر الدنيا والآخرة. فكيف والشرع يمتنع أن يناقض العقل المستلزم لصحته؟ وإنما يناقض شيئاً آخر ليس هو دليل صحته بل، ولا يكون صحيحاً في نفس الأمر.

١٥٧- ومتى تركوا الاعتصام بالكتاب والسنة فلا بد أن يختلفوا، فإن الناس لا يفصل بينهم إلا كتاب منزل من السماء، كما قال تعالى: {كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه...}

١٥٨- قال الإمام أحمد في رسالته في السنة التي رواها عبدوس بن مالك العطار قال: ليس في السنة قياس، ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول. هذا قوله وقول سائر أئمة المسلمين، فإنهم متفقون على أن ما جاء به الرسول ﷺ لا تدركه كل الناس بعقولهم، ولو أدركوه بعقولهم لاستغنوا عن الرسول، ولا يجوز أن يعارض بالأمثال المضروبة له، فلا يجوز أن يعارضه الناس بعقولهم، ولا يدركونه بعقولهم، فمن قال للرسول: أنا أصدقك إذا لم تخالف عقلي، أو أنت صادق فيما لم تخالف فيه الدليل العقلي، فإن كان يجوز على الرسول أن يخالف دليلاً عقلياً صحيحاً لم يكن مؤمناً به وإن قدم على كلامه دليلاً عقلياً ليس بصحيح لم يكن مؤمناً به، فامتنع أن يصح الإيمان بالرسول ﷺ مع هذا الشرط.

١٥٩- التوراة مملوءة من إثبات صفات الله، وأما ذكر المعاد فليس هو فيها كذلك، حتى قد قيل: إنه ليس فيها ذكر المعاد. والقرآن فيه من ذكر أسماء الله وصفاته وأفعاله أكثر مما فيه من ذكر الأكل والشرب والنكاح في الجنة، والآيات المتضمنة لذكر أسماء الله وصفاته، أعظم قدراً من

آيات المعاد، فأعظم آية في القرآن آية الكرسي المتضمنة لذلك ... وأفضل سورة سورة أم القرآن ... وفيها من ذكر أسماء الله وصفاته أعظم مما فيها من ذكر المعاد.

١٦٠- وهذا [المبتدع] يقول لفظ (الوجود) و (الذات) وغيرهما، مقول عليه وعلى الموجودات بالاشتراك اللفظي المجرد كاشتراك (المشتري) و (سهيل) فتخرج الأسماء العامة الكلية كاسم (الوجود) و (الذات) و (النفس) و (الحقيقة) و (الحي) و (العالم) و (القادر) ونحو ذلك من مسمياتها، وتسلبه العقول ما جعله الله فيها من المعاني والقضايا العامة الكلية، وهذه خاصة العقل التي تميز بها عن الحس، إلى أمثال هذه المقولات التي هي عند من فهمها وعرف حقيقة قول أصحابها، ضحكة للعاقل من وجه، وأعجوبة له من وجه، ومسخطة له من وجه. ومثل هذه المعقولات لو تصرف بها في تجارة أو صناعة من الصناعات لأفسدت التجارة والصناعة، فكيف يتصرف بها في الأمور الإلهية وفي صفات رب البرية، ثم يعارض بها كلام الله الذي بعث به رسله وأنزل به كتبه؟ فمن تبحر في المعقولات، وميز بين البينات والشبهات، تبين له أن العقل الصريح أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول، وكلما عظمت معرفة الرجل بذلك، عظمت موافقة الرسول.

١٦١- [وقال أهل الكلام في الأمور الإلهية] مقالات بعبارات طويلة مشتبهة، لعل كثيراً من أئمة المتكلمين بها لا يحصلون حقائق تلك الكلمات، ولو طالبتهم بتحقيقها لم يكن عندهم إلا الرجوع إلى تقليد أسلافهم. وهذا موجود في منطق اليونان وإلهياتهم، وكلام أهل الكلام من هذه الأمة وغيرهم، يتكلم رأس الطائفة كأرسطو مثلا بكلام، وأمثاله من اليونان بكلام، وأبي الهذيل والنظام وأمثالهما من متكلمة أهل الإسلام بكلام، ويبقى ذلك الكلام دائراً في الأتباع، يدرسونه كما يدرس المؤمنون كلام الله، وأكثر من يتكلم به لا يفهمه. وكلما كانت العبارة أبعد عن الفهم كانوا لها أشد تعظيماً، وهذا حال الأمم الضالة، كلما كان الشيء مجهولاً كانوا أشد له تعظيماً، كما يعظم الرافضة المنتظر، الذي ليس لهم منه حس ولا خبر ولا وقعوا

له على عين ولا أثر. وكذلك تعظيم الجهال من المتصوفة ونحوهم للغوث وخاتم الأولياء، ونحو ذلك مما لا يعرفون له حقيقة.

١٦٢- الطوائف المخالفين للكتاب والسنة–ولو في أدنى شيء ممن رأيت كتبهم، وممن خاطبتهم، وممن بلغني أخبارهم –إذا أقيمت على أحدهم الحجة العقلية التي يجب على طريقته قبولها، ولم يجد له ما يدفعها به، فر إلى التقليد، ولجأ إلى قول شيوخه، وقد كان في أول الأمر يدعوا إلى النظر والمناظرة والاعتصام بالعقليات، والإعراض عن الشرعيات. ثم إنه في آخر الأمر لا حصل له علم من الشرعيات ولا من العقليات، بل هو كما قال الله تعالى: {ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد} وكما قال تعالى: {ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير}.

١٦٣- ولست تجد أحداً من هؤلاء [المبتدعة] إلا متناقضاً، وهو نفسه يخالف قول ذلك المتبوع الذي عظمه في موضع آخر، إذ لا يصلح أمر دنياه ودينه، بموافقة ذلك المتبوع، لتناقض أوامره. بخلاف ما جاء من عند الله، فإنه متفق مؤتلف، فيه صلاح أحوال العباد، في المعاش والمعاد.

١٦٤- المقصود هنا أن ننبه المسلم على أن العقل الصريح كلما أمعن في تحقيقه لا يكون إلا موافقاً للشرع الذي جاءت به الرسل، حتى تتبين لك صحة ما جاء به بالأدلة العقلية، التي لا يحتاج فيها إلى خبر مخبر ولو كان معصوماً، لكن تتعاضد الأدلة السمعية والعقلية، الخبرية والنظرية. كما قال تعالى: {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد}. ولكن الناس متفاوتون في هذا بحسب ما يؤتيهم الله من العقل والمعرفة، والنظر والاستدلال والتمييز، فكل من كان أكمل في معرفة الصواب من هذا، كان أكمل في معرفة الموافقة والمطابقة

١٦٥- يقال لهذا الضال [أبو يعقوب السجستاني في كتابه المقاليد الملكوتية]: كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع، فرفع النقيضين أيضاً ممتنع، فإذا امتنع أن يكون موجوداً ليس بموجود، امتنع ألا يكون موجوداً ولا غير موجود فقد وقعت في شر مما فررت منه.

١٦٦- رام طائفة من المتأخرين، كالشهرستاني، والآمدي، والرازي- في بعض كلامه - ونحوهم، أن يجيبوا هؤلاء عن هذا بأن لفظ (الموجود) و (الحي) و (العليم) و (القدير) ونحوها من الأسماء تقال على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظي، كما يقال لفظ (المشتري) على الكوكب والمبتاع، وكما يقال لفظ (سهيل) على الكوكب والرجل المسمى بسهيل، وكذلك لفظ (الثريا) على النجم والمرأة المسمات بالثريا، ومن هنا قال الشاعر:

أيها المنكح الثريا سهيلا ... عمرك الله كيف يلتقيان

هي شامية إذا ما استقلت ... وسهيل إذا استقل يمان

وهؤلاء متناقضون في هذا الجواب، فإنهم وسائر العقلاء يقسمون الوجود إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وأمثال ذلك، مع علمهم بأن التقسيم لا يكون في الألفاظ المشتركة، إن لم يكن المعنى مشتركاً، سواء كان متماثلاً أو متفاضلاً، ومنهم من يخص المتفاضل بتسميته مشككاً فالتقسيم لا يكون إلا في الألفاظ المتواطئة التواطؤ العام الذي يدخل فيه المشككة أو في المتواطئة التواطؤ الخاص، وفي المشككة أيضاً.

فأما مثل (سهيل) فلا يقال سهيل ينقسم إلى الكوكب والرجل، إلا أن يراد أن لفظ (سهيل) يطلق على هذا وهذا. ومعلوم أن مثل هذا التقسيم لا يراد به الإخبار عن الإطلاق في اللغة، وإنما يراد به تقسيم المعنى المدلول عليه باللفظ ... ثم هم مع هذا التناقض موافقون في المعنى للملاحدة، فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكاً لفظياً، لم يفهم منها شيء إذا سمي بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد

إذا سمي بها الله. ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمىً لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولاً، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركاً، فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلاً، ولا يكون فرق بين قولنا: حي وبين قولنا ميت ولا بين قولنا موجود وبين قولنا معدوم، ولا بين قولنا عليم وبين قولنا جهول، أو (ديز) أو (كجز) بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى، كديز وكجز ونحو ذلك. ومعلوم أن الملاحدة يكفيهم هذا، فإنهم لا يمنعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالشرع، وإنما يمنعون منه أن نفهم معنى ... ولهذا اتفق جميع طوائف المسلمين وغيرهم على الرد على هؤلاء الملاحدة، وبيان أنه ليس كل ما اتفق شيئان في شيء من الأشياء، يجب أن يكون أحدهما مثلاً للآخر، ولا يجوز أن ينفي عن الخالق سبحانه كل ما يكون فيه موافقة لغيره في معنىً ما، فإنه يلزمه عدمه بالكلية، كما فعله هؤلاء الملاحدة، بل يلزم نفي وجوده ونفي عدمه، وهو غاية التناقض والإلحاد والكفر والجهل. وكذلك لفظ (التركيب) فإن ثبوت معان لله تعالى ليس هو مما ينفيه الدليل، وكون تلك المعاني من لوازم ذاته، وأنه لا يكون إلا متصفاً بها، ليس هو تركيباً ينفيه عقل ولا شرع، بل مثل هذا لا بد منه، كما قد بسط ذلك في مواضع كثيرة. فهذا وأمثاله هي العقليات الفاسدة التي تطرق إليها أهل الإلحاد ...

١٦٧- نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أن النبي ﷺ إذا أخبر أمته بما أخبرهم به من الغيب من أسماء الله وصفاته وغير ذلك، فإنه لم يرد منهم ألا يقروا بثبوت شيء مما أخبر به إلا بدليل منفصل غير خبره، فإذا كان القول مستلزماً لكون الرسول أراد ألا يثبت شيء بمجرد خبره، وهذا مما يعلم بالاضطرار أنه كذب على الرسول، علم أن هذا القول معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام. وهؤلاء الذين سماهم أهل التحقيق هم أهل التحقيق عنده، سماهم كذلك

بناءً على ظنه، كما يسمي الاتحادية والحلولية أنفسهم أهل التحقيق، ويسمي كل شخص طائفته أهل الحق بناء على ظنه واعتقاده.

١٦٨- قال تعالى: {إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون} فالصادق في قوله: (آمنوا) هو الذي لم يحصل له ريب فيما جاء به الرسول، ومن جوز أن يكون فيما أخبر به ما يعارضه صريح المعقول لم يزل في ريب من ثبوت ما أخبر به، ولكن غايته أن يعلم أن الرسول صادق فيما أخبر به على طريق الجملة، فإذا نظر فيما أخبر به لم يعلم ثبوت شيء مما أخبر به. ومن المعلوم أن العلم بأنه صادق، مقصوده تصديق أخباره، والمقصود بتصديق الأخبار التصديق بمضمونها، فإذا كان لم يصدق بمضمون أخبار الرسول ﷺ، كان بمنزلة من آمن بالوسيلة، ولم يحصل له المقصود. ولو قال الحاكم: إن هؤلاء الشهود صادقون في كل ما يشهدون به، وهو لا يثبت بشهادة أحد منهم حقاً، لم يكن في تعديلهم فائدة، ومن تدبر هذا الباب علم حقيقته، والله أعلم.

١٦٩- [ذكر] أبو حامد في كتابه "الإحياء" الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول، وذكر أنه لا يستدل بالسمع على شيء من العلم الخبري، وإنما الإنسان يعرف الحق بنور إلهي يقذف في قلبه، ثم يعرض الوارد في السمع عليه، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه. ومن هنا زادت طائفة أخرى على ذلك، فادعوا أنهم يعلمون -إما بالكشف وإما بالعقل- الحقائق التي أخبر بها الرسول أكمل من علمه بها، بل ادعى بعضهم أن الأنبياء والرسل يستفيدون معرفة تلك الحقائق من مشكاة أحدهم، كما ادعاه صاحب الفصوص أن الأنبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة المسمى عنده بخاتم الأولياء، وادعى أنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الموحي به إلى الرسول. ومعلوم أن هذه الأقوال من شر أقوال الكافرين بالرسول، لا المؤمنين به.

١٧٠- الذين صرحوا بتقديم الأدلة العقلية على الشرعية مطلقاً، كأبي حامد والرازي ومن تبعهم، ليس فيهم من يستفيد من الأنبياء علماً بما أخبروا به، إذ لم يكونوا مقرين بأن الرسول بلغ البلاغ المبين المعصوم، بل إيمانهم بالنبوة فيه ريب: إما لتجويز أن يقول خلاف ما يعلم، كما يقول ابن سينا وأمثاله، وإما لتجويز أن يكون لا عالماً بذلك، كما تقوله طائفة أخرى، وإما لأنه [حائر] في النبوة - لم يجزم بعد بأن النبي معصوم فيما يقوله، وأنه بلغ البلاغ المبين، فلا تجد أحداً ممن يقدم المعقول مطلقاً على خبر الرسول إلا وفي قلبه مرض في إيمانه بالرسول، فهذا محتاج أولاً إلى أن يعلم أن محمداً رسول الله الصادق المصدوق، الذي لا يقول على الله إلا الحق، وأنه بلغ البلاغ المبين، وأنه معصوم عن أن يقره الله على خطأ فيما بلغه وأخبر به عنه، ومن ثبت هذا الإيمان في قلبه امتنع مع هذا أن يجعل ما يناقض خبر الرسول مقدماً عليه.

١٧١- قول هؤلاء [القائلون بتأويل الصفات] متناقض، والقول المتناقض فاسد. وذلك أن هؤلاء يوجبون التأويل في بعض السمعيات دون البعض، وليس في المنتسبين إلى القبلة، بل ولا في غيرهم، من يمكنه تأويل جميع السمعيات. وإذا كان كذلك قيل لهم: ما الفرق بين ما جوزتم تأويله، فصرفتموه عن مفهومه الظاهر ومعناه البين وبين ما أقررتموه؟ فهم بين أمرين: إما أن يقولوا ما يقوله جمهورهم: إن ما عارضه عقلي قاطع تأولناه، وما لم يعارضه عقلي قاطع أقررناه. فيقال لهم: فحينئذ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء، فإنه لا يمكنكم نفي جميع المعارضات العقلية، كما تقدم بيانه. وأيضا فعدم المعارض العقلي القاطع لا يوجب الجزم بمدلول الدليل السمعي، فإنه -على قولكم-: إذا جوزتم على الشارع أن يقول قولاً لا معنى مفهوم [له]، وهو لا يريد ذلك، لأن في العقليات الدقيقة التي لا تخطر ببال أكثر الناس، أو لا تخطر للخلق في قرون كثيرة ما يخالف ذلك- جاز أن يريد بكلامه ما يخالف مقتضاه بدون ذلك، لجواز أن يظهر في الآخرة ما يخالف ذلك، أو لكون ذلك ليس معلوماً بدليل عقلي ونحو ذلك، فإنه إذا جاز أن يكون تصديق الناس له فيما أخبر به موقوفاً

على مثل ذلك الشرط، جاز أن يكون موقوفاً على أمثاله من الشروط، إذ الجميع يشترك في أن الوقف على مثل هذا الشرط، يوجب أن لا يستدل بشيء من أخباره على العلم بما أخبر به. وإن قالوا بتأول كل شيء إلا ما علم بالاضطرار أنه أراده، كان ذلك أبلغ فإنه ما من نص وارد إلا ويمكن الدافع له أن يقول: ما يعلم بالاضطرار أنه أراد هذا. فإن كان للمثبت أن يقول: أنا أعلم بالاضطرار أنه أراده، كان لمن أثبت ما ينازعه فيه هذا المثبت أن يقول أيضاً مثل ذلك. ولا ريب أن المثبتين للعلو والصفات عندهم أن هذا معلوم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ، فهم لا يتناقضون، ومن نازعهم يتناقض، فإنه لا يمكنه أن يقول لغيره من النفاة شيئاً، إلا أمكن أهل الإثبات للعلو أن يقولوا له: فإما أن تقبل مثل هذا، وإلا كان متناقضاً لا يستقيم له قول عند واحد من الطوائف، وهذا يبين فساد قوله وهو المطلوب ... فعلم أن قولهم باطل، وأن قولهم: لا نتأول إلا ما عارضه القطعي، قول باطل، ومع بطلان قولهم قد يصرحون بلازمه، وأنه لا يستفاد من السمعيات علم، كما ذكره الرازي وغيره، مع أنهم يستفيدون منها علماً، فيتناقضون، ومن لم يتناقض منهم فعليه أن يقول: أخبار الرسول ثلاثة أقسام: ما علم ثبوته بدليل منفصل صدق به، وما علم أنه عارضه العقل القاطع كان مأولاً، وما لا يعلم بدليل منفصل لا يمكن ثبوته ولا انتفاؤه، وكان مشكوكاً فيه موقوفاً. وهذه حقيقة قولهم الذي ذكرناه أولا، وهو ما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنه مناقض لما أوجبه الرسول من الإيمان بأخباره، وأنه في الحقيقة عزل للرسول عن موجب رسالته، وجعل له كأبي حنيفة مع الشافعي، وأحمد بن حنبل مع مالك، ونحو ذلك.

١٧٢- فغاية هؤلاء الشك، وهو عدم التصديق بالحق، وغاية هؤلاء الشطح وهو التصديق بالباطل، والأول يشبه حال اليهود، والثاني يشبه حال النصارى، فحذاق أهل الكلام والنظر يعترفون بالحيرة والشك كما هو معروف عن غير واحد منهم، كالذي كان يتكلم على المنبر [وهو أبو المعالي الجويني] فأخذ ينكر العلو على العرش، ويقول: كان الله ولا عرش، وهو لم يتحول عما

كان عليه: فقام إليه الشيخ أبو الفضل جعفر الهمذاني وقال: دعنا يا أستاذ من ذكر العرش واستواء الله عليه، يعني أن هذا يعلم بالسمع، وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، ما قال: عارف قط: يا الله، إلا ويجد قبل أن يتحرك لسانه في نفسه معنى يطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فهل عندك من جواب على هذا؟ [يوجد سقط هنا في الكلام في النسخ المخطوطة لكن بقية القصة " فضرب أبو المعالي على رأسه وقال حيرني الهمذاني"]

١٧٣- تأويل الميزان، والصراط وعذاب القبر، والسمع والبصر، إنما هو قول البغداديين من المعتزلة دون البصرية. قال أبو حامد: (وبترقيهم إلى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة إلى أمور عقلية روحانية ولذات عقلية) إلى أن قال: (وهؤلاء هم المسرفون في التأويل. وحد الاقتصاد بين هذا وهذا دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي، لا بالسماع. ثم إن انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هم عليه، ونظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فيه، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه. فأما من يأخذ هذه الأمور كلها من السمع فلا يستقر له قدم). قلت [أي شيخ الإسلام ابن تيمية]: هذا الكلام مضمونه أنه لا يستفاد من خبر الرسول ﷺ شيء من الأمور العلمية، بل إنما يدرك ذلك كل إنسان بما حصل له من المشاهدة والنور والمكاشفة. وهذان أصلان للإلحاد، فإن كل ذي مكاشفة إن لم يزنها بالكتاب والسنة، وإلا دخل في الضلالات.

١٧٤- أفضل أولياء الله من هذه الأمة أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وأفضل من كان محدثاً من هذه الأمة عمر، للحديث وللحديث الآخر: «إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه»، ومع هذا فالصديق أفضل منه، لأن الصديق إنما يأخذ من مشكاة الرسالة لا من مكاشفته ومخاطبته، وما جاء به الرسول معصوم لا يستقر فيه الخطأ، وأما ما يقع لأهل القلوب من جنس المخاطبة والمشاهدة ففيه صواب وخطأ، وإنما يفرق بين صوابه وخطئه بنور النبوة، كما كان عمر يزن ما يرد عليه بالرسالة، فما وافق ذلك قبله، وما خالفه رده. قال بعض الشيوخ

ما معناه: قد ضـمنت لنا العصـمة فيما جاء به الكتاب والسـنة، ولم تضـمن لنا العصـمة في الكشـــوف. وقال أبو ســليمان الداراني: إنه لتمر بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشـاهدين اثنين: الكتاب والسـنة. وقال أبو عمرو إسماعيل بن نجيد: كل ذوق أو كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل. وقال الجنيد بن محمد: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن وبكتب الحديث لا يصـلح له أن يتكلم في علمنا. وقال سـهل أيضـاً: يا معشر المريدين لا تفارقوا السواد على البياض، فما فارق أحد السواد على البياض إلا تزندق. وهذا وأمثاله كثير في كلام الشـيوخ العارفين، يعلمون أنه لا تحصـل لهم حقيقة التوحيد والمعرفة واليقين، إلا بمتابعة المرســلين، وقد يحصـــل لهم من الدلائل العقلية القياســية البرهانية، ومن المخاطبات والمكاشــفات العيانية، ما يصـــدق ما أخبر به الرســول ﷺ. كما قال تعالى: {سـنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسـهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد} ... وحقيقة الأمر أنه لا بد من الأمرين، فلا بد من العلم والقصد، ولا بد من العلم والعمل به، ومن علم بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم. والعبد عليه واجبات في هذا وهذا، فلا بد من أداء الواجبات، ولا بد أن يكون كل منهما موافقاً لما جاء به الرسـول، فمن أقبل على طريقة النظر والعلم، من غير متابعة للســنة، ولا عمل بالعلم، كان ضــالاً غاوياً في عمله، ومن سلك طريق الإرادة والعبادة، والزهد والرياضة من غير متابعة للسنة، ولا علم ينبني العمل عليه، كان ضــالاً غاوياً، ومن كان معه علم صـحيح مطابق لما جاء الرســول ﷺ بلا عمل به كان غاوياً، ومن كان معه عمل موافق للسـنة بدون العلم المأمور به كان ضـالاً، فمن خرج عن موجب الكتاب والسـنة من هؤلاء وهؤلاء كان ضـالاً، وإذا لم يعمل بعلمه، أو عمل بغير علم، كان ذلك فســاداً ثانياً، والذين لم يعتصــموا بالكتاب والســنة من أهل الأحوال والعبادات والرياضـات والمجاهدات، ضـلالهم أعظم من ضـلال من لم يعتصـم بالكتاب والسنة من أهل الأقوال والعلم، وإن كان قد يكون في هؤلاء من الغي ما ليس فيهم، فإنهم يدخلون

في أنواع من الخيالات الفاسدة، والأحوال الشيطانية المناسبة لطريقهم. كما قال تعالى: {هل أنبئكم على من تنزل الشياطين * تنزل على كل أفاك أثيم}... والإنسان همام حارث، فمن لم يكن همه وعمله ما يحبه الله ورسوله ﷺ، كان همه وعمله مما لا يحبه الله ورسوله ﷺ. والأحوال نتائج الأعمال، فيكون ما يحصل لهم بحسب ذلك العمل، وكثيراً ما تتخيل له أمور يظنها موجودة في الخارج ولا تكون إلا في نفسه، فيسمع خطاباً يكون من الشيطان أو من نفسه، يظنه من الله تعالى، حتى أن أحدهم يظن أنه يرى الله بعينه، وأنه يسمع كلامه بأذنه من خارج، كما سمعه موسى بن عمران، ومنهم من يكون ما يراه شياطين وما يسمعه كلامهم وهو يظنه من كرامات الأولياء ... ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «الرؤيا ثلاثة: رؤيا من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدث به المرء نفسه في اليقظة فيراه في المنام». وكثيراً ما يرى الإنسان صورة اعتقاده، فيكون ما يحصل له بمكاشفته ومشاهدته هو ما اعتقده من الضلال، حتى أن النصراني يرى في كشفه التثليث الذي اعتقده، وليس أحد من الخلق معصوماً أن يقر على خطأ إلا الأنبياء، فمن أين يحصل لغير الأنبياء نور إلهي تدرك به حقائق الغيب وينكشف له أسرار هذه الأمور على ما هي عليه، بحيث يصير بنفسه مدركاً لصفات الرب وملائكته، وما أعده الله في الجنة والنار لأوليائه وأعدائه؟ وهذا الكلام أصله من مادة المتفلسفة والقرامطة الباطنية، الذين يجعلون النبوة فيضاً من العقل الفعال على نفس النبي، ويجعلون ما يقع في نفسه من الصور هي ملائكة الله، وما يسمعه في نفسه من الأصوات هو كلام الله، ولهذا يجعلون النبوة مكتسبة، فإذا استعد الإنسان بالرياضة والتصفية فاض عليه ما فاض على نفوس الأنبياء، وعندهم هذا الكلام الباطل باتفاق المسلمين واليهود والنصارى. ومع هذا فإن هؤلاء لا يقولون: إن كل أحد يمكنه أن يدرك بالرياضة ما أدركه من هو أكمل منه، فلا يتصور على هذا الأصل أن يدرك عامة الخلق ما أدركه النبي ﷺ، ولو فعلوا ما فعلوا، فإن كان العلم بما أخبر به لا يعلم إلا بهذا الطريق، لم يمكنه معرفته بحال. ثم

من المعلوم أن هذا لو كان ممكناً، لكان الســـابقون الأولون أحق الناس بهذا، ومع هذا فما منهم من ادعى أنه أدرك بنفســه ما أخبر به الرســول ﷺ. ومن المعلوم أن الله فضــل بعض الرســل على بعض، وفضــل بعض النبيين على بعض. كما قال تعالى: {تلك الرســل فضــلنا بعضـــهم على بعض} وقال: {ولقد فضــلنا بعض النبيين على بعض} كما خص موســى بالتكليم، فلا يمكن عامة الأنبياء والرسل أن يسمع كلام الله كما سمعه موسى، ولا يمكن غير محمد أن يدرك بنفسه ما أراه الله محمداً ﷺ ليلة المعراج وغير ليلة المعراج. فإذا كان إدراك مثل ذلك لا يحصل للرسل والأنبياء، فكيف يحصل لغيرهم. ولكن الذي قال هذا يظن أن تكليم الله لموســى من جنس الإلهامات التي تقع لآحاد الناس، ولهذا ادعوا أن الواحد من هؤلاء قد يســمع كلام الله كما سمعه موســى بن عمران، وله في كتاب مشــكاة الأنوار [للغزالي] من الكلام المبني على أصول هؤلاء المتفلسفة ما لا يرضاه لا اليهود ولا النصارى، ومن هناك مرق صــاحب (خلع النعلين) [أبو القاسم ابن قسي الأندلسي] وأمثاله أهل الإلحاد، كصــاحب الفصوص ابن عربي الذي ادعى أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء، وأن الأنبياء جميعهم إنما يستفيدون معرفة الله من مشكاة خاتم الأولياء.

١٧٥- المقصــود أولاً بيان تناقض من أعرض عن الأدلة الســمعية الشــرعية في الأصــول الخبرية، كالصــفات والنبوات والمعاد، وأنه من ســلك طريقاً يتناول به علم هذه الأمور، غير الطريقة الشــرعية النبوية، فإن قوله متناقض فاســد، وليس له قانون مســتقيم يعتمد عليه، فكيف بمن عارضــها بطريق تناقضــها، يعتمد فيه على آراء متناقضــة، يحسبها براهين عقلية ومشــاهدات ومخاطبات ربانية؟ وهي خيالات فاسدة، وأوهام باطلة كما قال السهيلي: أعوذ بالله من قياس فلسفي، وخيال صوفي.

١٧٦- إذا كان الرســول ﷺ ما بين للناس أصــول إيمانهم [كما يزعم المبتدعة]، ولا عرفهم علماً يهتدون به، في أعظم أمور الدين، وأجل مقاصـــد الدعوة النبوية، وأجل ما خلق الخلق له،

وأفضل ما أدركه الخلق وحصلوه وانتهوا إليه، بل إنما بين لهم الأمور العملية، فإذا كان كذلك فمن المعلوم أن من علمهم وبين لهم أشرف القسمين، وأعظم النوعين، كان ما أتاهم به أفضل مما أتاهم به من لم يبين إلا القسم المفضول والنوع المرجوح. وحينئذ فمذهب النفاة للصفات ليس من أئمته أحد من خيار هذه الأمة وسابقيها.

١٧٧- بل هؤلاء [الذين يفضلون علم الأولياء على الأنبياء أو يدعون صراحة أو ضمناً أن ما عندهم من علم أفضل أو أبين مما عند الأنبياء] قد يكونون شراً ممن يفضل من النصارى على إبراهيم وموسى وداود وسليمان وغيرهم، كبولص وأمثاله، الذين يقال: إنهم ابتدعوا للنصارى ما ابتدعوه من الضلالات وأضلوهم، وأدخلوا في دين المسيح من دين المشركين والصائبين، ومن الروم وأمثالهم، ما أفسدوا به دين المسيح ﷺ، وجعلوا النصارى على الضلالات التي فارقوا بها دين المسيح، حتى قال من قال من العلماء: إن النصارى صاروا على مذهب الروم المشركين، لا أن الروم صاروا على دين النصارى، فإن أولئك غيروا شريعة دين المسيح، مستبدلين بها ما استبدلوه من شرائع المشركين، وغايتهم أنهم ركبوا ديناً من دين الفلاسفة والصائبين والمشركين ودين النصارى، كما صانع ماني لما ركب ديناً من دين المجوس ودين النصارى...ومن لم يصل إلى هذا الحد من ملاحدة المتكلمين والمتعبدين ونحوهم، فقد شاركهم في الأصل وهو تفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء، ومن لم يقر منهم بتفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء لزمه ذلك لزوماً لا محيد عنه، كما تقدم إذا جعل العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله والمعاد لا يستفاد من خطاب الأنبياء وكلامهم، وبيانهم وطريقهم التي بينوها. وإنما يستفاد من كلام شيوخه وأئمته.

١٧٨- الرسل لم يسكتوا عن الكلام في هذا الباب، ولو سكتوا عنه للزم تفضيل شيوخ النفاة وأئمتهم على الأنبياء كما تقدم، فكيف إذا تكلموا فيه بما يفهم منه الخلق نقيض الحق على قول النفاة، فإذا كان الحق هو قول النفاة، ولم يتكلموا إلا بما يدل على نقيضه، كانوا – مع أنهم لم يهدوا الخلق ويعلموهم الحق عند النفاة، – قد لبسوا عليهم ودلسوا، بل أضلوهم وجهلوهم

وأخرجوهم إلى الجهل المركب، وظلمات بعضـــها فوق بعض: إما من علم كانوا عليه وإما من جهل بســـيط، أو حيروهم وشـــككوهم وجعلوهم مذبذين لا يعرفون الحق من الباطل، ولا الهدى من الضـــلال، إذ كانوا ما تكلموا به عارضـــوا به طرق العلم العقلية والكشــفية. فعند هؤلاء كلام الأنبياء وخطابهم في أشـرف المعارف وأعظم العلوم يمرض ولا يشـفي، ويضـل ولا يهدي، ويضـر ولا ينفع، ويفسـد ولا يصـلح، ولا يزكي النفوس ويعلمها الكتاب والحكمة، بل يدسي النفوس ويوقعها في الضـلال والشبهة، بل يكون كلام من يسفسط تارة ويبين أخرى، كما يوجد في كلام كثير من أهل الكلام والفلســفة، كابن الخطيب، وابن ســينا، وابن عربي، وأمثالهم خيراً من كلام الله وكلام رسله، فلا يكون خير الكلام كلام الله، ولا أصـدق الحديث حديثه، بل يكون بعض قرآن مسـيلمة الكذاب، الذي ليس فيه كذب في نفســه، وإن كانت نســبته إلى الله كذب، ولكنه مما لا يفيد كقوله: (الفيل وما أدراك ما الفيل، له زلوم طويل، إن ذلك من خلق ربنا الجليل) عند هؤلاء الملاحدة خيراً من كلام الله، الذي وصــف به نفســه، ووصــف به ملائكته، واليوم الآخر، وخيراً من كلام رسـوله، لأن قرآن مسـيلمة، وإن لم تكن فيه فائدة ولا منفعة، فلا مضـرة فيه، ولا فسـاد، بل يضـحك المستمع -كما يضـحك الناس- من أمثاله. وكلام الله ورســوله عند هؤلاء أضــل الخلق وأفســد عقولهم، وأديانهم، وأوجب أن يعتقدوا نقيض الحق في الإيمان بالله ورسـله، أو يشـكوا ويرتابوا في الحق، أو يكونوا- إذا عرفوا بعقلهم- تعبوا تعباً عظيماً في صـرف الكلام عن مدلوله ومقتضـاه، وصـرف الخلق عن اعتقاد مضــمونه وفحواه، ومعاداة من يقر بذلك، وهم السـواد الأعظم من أتباع الرسـل. وإنما ذكرنا هذا لأن كثيراً من الجهمية النفاة يقولون: فائدة إنزال هذه النصـوص المثبتة للصـفات، وأمثالها من الأمور الخيرية التي يســمونها هم المشــكل والمتشــابه، فائدتها عندهم اجتهاد أهل العلم في صــرفها عن مقتضــاها بالأدلة المعارضــة لها حتى تنال النفوس كد الاجتهاد، وحتى تنهض إلى التفكر والاســتدلال بالأدلة العقلية المعارضــة لها الموصــلة إلى الحق، فحقيقة الأمر عندهم أن

الرسل خاطبوا الخلق بما لا يبين الحق، ولا يدل على العلم، ولا يفهم منه الهدى، بل يدل على الباطل، ويفهم منه الضلال، ليكون انتفاع الخلق بخطاب الرسول اجتهادهم في رد ما أظهرته الرسل وأفهمته الخلق، وأنهم بسبب ذلك ينظرون نظراً يؤديهم إلى معرفة الحق، من غير أن ينصب الرسول لهم على الحق دلالة، ولا يبينه لهم بخطابه أصلاً، فمثال ذلك عندهم مثل من أرسل مع الحجاج أدلة يدلونهم على طريق مكة، وأوصى الأدلاء بأن يخاطبوهم بخطاب يدلهم على غير طريق مكة، ليكون ذلك الخطاب سبباً لنظرهم واستدلالهم حتى يعرفوا طريق مكة بنظرهم، لا بأولئك الأدلاء، وحينئذ يردون ما فهم من كلام الأدلاء، ويجتهدون في نفي دلالته، وإبطال مفهومه ومقتضاه. وإذا كان الأمر كذلك، فمن المعلوم أن خلقاً كثيراً لا يتبعون إلا الأدلاء الذين يدعون أنهم أعلم بالطريق منهم، وأن ولاة الأمور قد قلدوهم دلالة الحاج، أو تعريفهم الطريق، وإن درك ذلك عليهم فيتبعون الأدلاء. والطائفة التي ظنت أن الأدلاء لم يقصدوا بكلامهم الدلالة والإفهام والإرشاد إلى سبيل الرشاد، صار كل منهم يستدل بنظره واجتهاده، فاختلفوا في الطرق وتشتتوا فمنهم من سلك طرقاً أخرى غير طريق مكة، فأفضت بهم إلى أودية مهلكة، ومفاوز متلفة، وأرض متشعبة -فأهلكتهم. وطائفة أخرى شكوا وحاروا، فلا مع الأدلاء سلكوا فأدركوا المقصود، ولا لطرق المخالفين للأدلاء ركبوا وسلكوا، بل وقفوا مواقف التائهين الحائرين، حتى هلكوا أيضاً في أمكنتهم جوعاً وعطشاً، كما هلك أرباب الطرق المتشعبة فلم يظفروا بالمطلوب، ولا نالوا المحبوب، بل هلكوا هلاك الخاسر الحائر. وآخرون اختصموا فيما بينهم فصار هؤلاء يقولون: الصواب فيما ذكره الأدلاء، ونطق به هؤلاء الخبراء، وآخرون يقولون: بل الصواب مع هؤلاء الذين يقولون: إنهم أخبر وأحذق، وكلامهم في الدلالة أبين وأصدق، وآخرون حاروا مع من الصواب، ووقفوا موقف الارتياب، فاقتتل هؤلاء وهؤلاء، وخذل الواقفون الحائرون لهؤلاء وهؤلاء، ولكن فاتت باختلاف أولئك مصالح دينهم ودنياهم، فهلك الحجيج وكثر الضجيج، وعظم النشيج،

واضطربت السيوف، وعظمت الحتوف، وتزاحف الصفوف، وحصل من الفتنة والشر والفساد، ما لا يحصيه إلا رب العباد. فهل من فعل هذا بالحجيج يكون قد هداهم السبيل، وأرشدهم إلى اتباع الدليل؟ أم يكون مفسداً عليهم دينهم ودنياهم، فاعلاً بهم ما لا يفعله إلا أشد عداهم؟ وإذا قال: إنما قصدت بذلك أن يجتهد الحجاج في أن يعرفوا الطريق بعقولهم وكشوفهم، ولا يستدلوا بكلام الأدلاء الذين أرسلتهم لتعريفهم، لينالوا بذلك أجر المجالدين، وتنبعث هممهم إلى طريق المجالدين-هل يصدقه في ذلك عاقل؟ أو يقبل عذره من عنده حاصل؟. فهذا مثال ما يقوله النفاة في رسل الله، الذين أرسلهم الله تعالى إلى الخلق ليعلموهم ويهدوهم سبيل الله، ويدعوهم إليه كما قال تعالى: {كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد} وقال تعالى: {إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا * وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا} وقال تعالى: {وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم...} فجعل هؤلاء الجهاد في إفساد سبيل الله جهاداً في سبيل الله، والاجتهاد في تكذيب رسل الله اجتهاداً في تصديق رسل الله، والسعي في إطفاء نور الله سعياً في إظهار نور الله، والحرص على أن لا تصدق كلمته، ولا تقبل شهادته، أو لا تفيد دلالته، سعياً في أن تكون كلمة الله هي العليا، والمبالغة في طريق أهل الإشراك بالله والتعطيل مبالغة في طريق أهل التوحيد، السالكين سواء السبيل، فقلبوا الحقائق، وأفسدوا الطرائق، وأضلوا الخلائق. وهذه المعاني وأمثالها – وأعظم منها – يعرفها كل من فهم لوازم أقوال هؤلاء المبدلين المعطلين، وإن كان قد التبس كثير من كلامهم على من لا يعرف لا الحق ولا نقيضه، بل صار حائراً، حتى أنك تجد كثيراً ممن عنده علم وفقه، وعبادة وزهد، وحسن قصد، وقد ضرب في العلم والدين بسهم وافر، وهو لا يختار أن ينحاز عن المؤمنين بالله واليوم الآخر، فيسمع كلام الله وكلام رسوله، وأهل العلم والإيمان، وكلام أهل الزندقة والإلحاد، الذين سعوا في الأرض بالفساد، فيؤمن بهذا وهذا إيماناً مجملا، ويصدق الطائفتين، أو يعرض عنهما، فلا يدخل في

تحقيق طريق هؤلاء ولا هؤلاء بمنزلة من سمع كلام محمد بن عبد الله الصـــادق الأمين ﷺ، وكلام مسيلمة الكاذب الكافر، ولم يفهم ما بينهما من التناقض والاختلاف، فصار يصدق هذا وهذا، ويقر كلا منهما، على ما قاله، ويسـلم إليه حاله، ويقول: هذا رسـول الله، وهذا رسوله ... فهذا وأمثاله من الأمور الواقعة، بسبب هذه الواقعة، التي أصلها ترك الاستدلال بكلام الله ورسوله على الأمور العلمية، والمطالب الخبرية، والمعارف الإلهية ... ومن المعلوم أن محمداً ﷺ أعلم الخلق بالله وتوحيده وأسمائه وصـفاته وملائكته ومعاده، وأمثال ذلك من الغيب، وهو أحرص الخلق على تعليم الناس وهدايتهم. كما قال تعالى: {لقد جاءكم رسـول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم} ...

١٧٩- كل من لم يقل بما أخبر به القرآن عن صـفات الله واليوم الآخر، كان عند من جاء بالقرآن جاهلاً، ضالاً، فكيف بمن قال بنقيض ذلك؟ فالأول عند من جاء بالقرآن في الجهل البسيط، وهؤلاء في الجهل المركب. ولهذا ضـرب الله تعالى مثلاً لهؤلاء، ومثلا لهؤلاء، فقال: {والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب}، فهذا مثل أهل الجهل المركب. وقال تعالى: {أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور}، فهذا مثل أهل الجهل البسـيط. ومن تمام ذلك أن يعرف أن للضلال تشابهاً في شيئين: أحدهما الإعراض عما جاء به الرسول ﷺ، والثاني معارضته بما يناقضه، فمن الثاني الاعتقادات المخالفة للكتاب والسنة. فكل من أخبر بخلاف ما أخبر به الرسول عن شيء من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر أنه غير ذلك فقد ناقضه وعارضه، سواء اعتقد ذلك بقلبه، أو قال بلسانه. وهذا حال كل بدعة تخالف الكتاب والسـنة، وهؤلاء من أهل الجهل المركب، الذين أعمالهم كسـراب بقيعة. ومن لم يفهم خبر الرسول ويعرفه بقلبه، فهو من أهل الجهل البسيط، وهؤلاء من أهل الظلمات. وأصل الجهل

المركب هو الجهل البسيط، فإن القلب إذا كان خالياً من معرفة الحق، واعتقاده والتصديق به، كان معرضاً لأن يعتقد نقيضه ويصدق به، لا سيما في الأمور الإلهية، التي هي غاية مطالب البرية، وهي أفضل العلوم وأعلاها، وأشرفها وأسماها، والناس الأكابر لهم إليه غاية التشوف والاشتياق، وإلى جهته تمتد الأعناق، فالمهتدون فيه أئمة الهدى، كإبراهيم الخليل وأهل بيته، وأهل الكذب فيه أئمة الضلال، كفرعون وقومه ... فمن لم يكن فيه على طريق أئمة الهدى، كان ثغر قلبه مفتوحاً لأئمة الضلال. ومصداق هذا أن ما وقع في هذه الأمة من البدع والضلال، كان من أسبابه تقصير من قصر في إظهار السنة والهدى، مثل ما وقع في هذا الباب، فإن الجهل المركب الذي وقع فيه أهل التكذيب والجحود في توحيد الله تعالى وصفاته، كان من أسبابه التقصير في إثبات ما جاء به الرسول عن الله، وفي معرفة معاني أسمائه وآياته، حتى أن كثيراً من المنتسبين إلى الكتاب والسنة يظنون أن طريقة السلف والأئمة إنما هو الإيمان بألفاظ النصوص، والإعراض عن تدبر معانيها وفقهها وعقلها. ومن هنا قال من قال من النفاة: (إن طريقة الخلف أعلم وأحكم، وطريقة السلف أسلم) لأنه ظن أن طريقة الخلف فيها معرفة النفي، الذي هو عنده الحق، وفيها طلب التأويل لمعاني نصوص الإثبات، فكان في هذه عندهم علم بمعقول، وتأويل لمنقول، ليس في الطريقة التي ظنها طريقة السلف، وكان فيه أيضاً رد على من يتمسك بمدلول النصوص، وهذا عنده من إحكام تلك الطريق. ومذهب السلف عنده عدم النظر في فهم النصوص، لتعارض الاحتمالات، وهذا عنده أسلم، لأنه إذا كان اللفظ يحتمل عدة معان، فتفسيره ببعضها دون بعض فيه مخاطرة، وفي الإعراض عن ذلك سلامة من هذه المخاطرة. فلو كان قد بين وتبين لهذا وأمثاله أن طريقة السلف إنما هي إثبات ما دلت عليه النصوص من الصفات، وفهم ما دلت عليه، وتدبره وعقله، وإبطال طريقة النفاة، وبيان مخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول- علم أن طريقة السلف أعلم وأحكم وأسلم، وأهدى إلى الطريق الأقوام، وأنها تتضمن تصديق الرسول فيما أخبر به، وفهم ذلك

ومعرفته، وأن ذلك هو الذي يدل عليه صـــريح المعقول، ولا يناقض ذلك إلا ما هو باطل وكذب، وأن طريقة النفاة المنافية لما أخبر به الرسـول طريقة باطلة شـرعاً وعقلاً، وأن من جعل طريقة السلف عدم العلم بمعاني الآيات، وعدم إثبات ما تضمنته من الصفات، فقد قال غير الحق: إما عمداً وإما خطأً، كما أن من قال على الرسول: إنه لم يبعث بإثبات الصفات، بل بعث بقول النفاة، كان مفترياً عليه. وهؤلاء النفاة هم كذابون: إما عمداً وإما خطأً: على الله وعلى رسوله، وعلى سلف الأمة وأئمتها، كما أنهم كذابون: إما عمداً وإما خطأً: على عقول الناس، وعلى ما نصبه الله تعالى من الأدلة العقلية، والبراهين اليقينية.

١٨٠- وهذا التأويل هو الذي لا يعلمه إلا الله، ولهذا كان السـلف يقولون: الاسـتواء معلوم والكيف مجهول، فيثبتون العلم بالاســتواء وهو التأويل الذي بمعنى التفســير، وهو معرفة المراد بالكلام حتى يتدبر ويعقل ويفقه، ويقولون: الكيف مجهول، وهو التأويل الذي انفرد الله بعلمه، وهو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو. وأما التأويل بمعنى: صـــرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، كتأويل من تأول: اســتوى، بمعنى اســتولى، ونحوه، فهذا عند الســلف والأئمة- باطل لا حقيقة له، بل هو من باب تحريف الكلم عن مواضــعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته. فلا يقال في مثل هذا التأويل: لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، بل يقال فيه: {قل أتنبئون الله بما لا يعلم في الســـماوات ولا في الأرض} ... فهذه التأويلات من باب التحريف الكلم عن مواضــعه، والإلحاد في آيات الله، وهي من باب الكذب على الله وعلى رسـوله وكتابه، ومثل هذه لا تجعل حقاً حتى يقال إن الله اسـتأثر بعلمها، بل هي باطل، مثل شــهادة الزور، وكفر الكفار يعلم الله أنها باطل، والله يعلم عباده بطلانها بالأسـباب التي بها يعرف عباده: من نصــب الأدلة وغيرها. وأصــل وقوع أهل الضــلال في مثل هذا التحريف، الإعراض عن فهم كتاب الله تعالى، كما فهمه الصـحابة والتابعون، ومعارضـة ما دل عليه بما يناقضه، وهذا هو من أعظم المحادة لله ولرسول، لكن على وجه النفاق والخداع.

١٨١- يستدل من يجمع بين كلامهم [أي الفلاسفة]، وكلام الأنبياء، بحديث موضوع، نبه على وضعه أبو حاتم البستي، والعقيلي، والدارقطني، والخطيب، وابن الجوزي. وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم علي منك، فبك آخذ وبك أعطي، وبك الثواب وعليك العقاب» ومع هذا ففي لفظه: لما خلق الله العقل، فهذا اللفظ يقتضي أنه خاطبه في أول أوقات خلقه، لا يقتضي أنه أول المخلوقات، بل هذا اللفظ يقتضي أنه خلق قبله غيره، فإنه قال له: «ما خلقت خلقاً أكرم علي منك» وأيضاً فإنه وصف بالإقبال والإدبار، والعقل عندهم لا يقبل ولا يدبر، وأيضاً فإنه قال: بك آخذ وبك أعطي، وبك الثواب وعليك العقاب، وهؤلاء عندهم جميع الموجودات صادرة عنه: من العقول، والأفلاك، والأرض، والحيوان، والنبات، ونحو ذلك والأعراض من العلوم والإرادات، فقول القائل: بك آخذ وبك أعطي ... إلى آخره، يقتضي أن به هذه الأعراض الأربعة، وعندهم جميع الكائنات هو مبدعها، وهو [أي العقل] ربهم الأعلى، فمرتبته عندهم أجل مما وصف في هذا الحديث. فهؤلاء يتمسكون من السمعيات بمثل هذا الحديث المكذوب، وهو لا يدل إلا على نقيض المطلوب: لا إسناد ولا متن، ثم يفسرون هذه الأحاديث مقلوبة، ويعبرون بتلك الألفاظ عن معان غير ما عناه الرسول ﷺ كما يعبرون بلفظ (الملك) و (الملكوت) و (الجبروت) عن: الجسم والنفس والعقل.

١٨٢- قال النبي ﷺ: «عدلت شهادة الزور الإشراك، مرتين أو ثلاثاً» [رواه أحمد وأبو داود والترمذي وغيرهم] وقال تعالى: {ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون * ونزعنا من كل أمة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم فعلموا أن الحق لله وضل عنهم ما كانوا يفترون} وهذا كحكاية الرازي إجماع المعتبرين على إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يمكن أحد أن ينقل عن نبي من أنبياء الله تعالى، ولا من الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف

الأمة، ولا أعيان أئمتها وشيوخها، إلا ما يناقض هذا القول، ولا يمكنه أن يحكي هذا عمن له في الأمة لسان صدق أصلاً. وكما تقول طائفة – كأبي المعالي وغيره: اتفق المسلمون على أن الاجسام تتناهى في تجزئها وانقسامها حتى تصير أفراداً، فكل جزء لا يتجزأ، وليس له طرف واحد. ومعلوم أن هذا القول لم يقله إلا طائفة من أهل الكلام، لم يقله أحد من السلف والأئمة، وأكثر طوائف أهل الكلام من الهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرامية على خلاف ذلك.

الجزء السادس

١٨٣- المعارضون للكتاب والسنة بآرائهم لا يمكنهم أن يقولوا: إن كل واحد من الدليلين المتعارضين هو يقيني وقد تناقضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما، فإن هذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقوله، ولكن نهاية ما يقولونه: إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين ... ويثبتونه [أي اليقين] لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة، التي يدعون أنها براهين قطعية. ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق، والإعراض عما جاء به الرسول، والإقبال على ما يناقض ذلك، كالذين ذكرهم الله تعالى في كتابه من مجادلي الرسل كما قال: {وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب} ... وأما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك: الأول: أن نبين فساد ما ادعوه معارضاً للرسول ﷺ من عقلياتهم. الثاني: أن نبين أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه، أو معلوم بالأدلة اليقينية وحينئذ فلا يمكن مع تصديق الرسول أن نخالف ذلك، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول. الثالث: أن نبين أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه، إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل، وإما بأنه معلوم بنظره، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقاً، سواء كان في ريب من الإيمان بالرسول، وبأنه أخبر بذلك، أو لم يكن كذلك، فإن هؤلاء المعارضين منهم خلق كثير في قلوبهم ريب في نفس الإيمان بالرسالة، وفيهم من في قلبه ريب في كون الرسول أخبر بهذا. وهؤلاء الذين تكلمنا على قانونهم والذين قدموا فيه عقلياتهم على كلام الله ورسوله، عادتهم يذكرون ذلك في مسائل العلو لله ونحوها، فإن النصوص التي في الكتاب والسنة بإثبات علو الله على خلقه كثيرة منتشرة، قد بهرتهم بكثرتها وقوتها، وليس معهم في نفي ذلك لا آية من كتاب الله، ولا حديث عن رسول الله ﷺ، ولا قول أحد من سلف الأمة، إلا أن يرووا في ذلك ما يعلم أنه

كذب، كحديث عوسجة وأمثاله، وإما أن يحتجوا بما يعلم أنه لا دلالة له على مطلوبهم، كاستدلالهم بأنه أحد، والأحد لا يكون فوق العرش، ...

١٨٤- [يقول شيخ الإسلام رداً على ادعائهم أنهم نفوا العلو من باب ألا يكون لله مثل لقوله تعالى "ليس كمثله شيء"] لفظ المثل والمساوي منتفيان في لغة العرب عما ادعوا هم تماثلهما وتساويهما. كقوله تعالى: {وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم}، فقد نفى التماثل عن صنفين من بنى آدم، فنفي التماثل عن الحيوان والإنسان والفلك، والتراب أولى. فعلم أنه ليست في لغة العرب أن يكون كل ما كان متحيزاً مماثلاً لكل ما هو متحيز، وإن ادعى بعض المتكلمين تماثل ذلك عقلاً، فالمقصود أن هذا ليس مثلاً في اللغة. والقرآن نزل بلغة العرب، فلا يجوز حمله على اصطلاح حادث ليس من لغتهم، لو كان معناه صحيحاً، فكيف إذا كان باطلاً في العقل. وقوله تعالى: {وما يستوي الأعمى والبصير}، {وما يستوي الأحياء ولا الأموات}، وقوله: {لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة}، وعقلاؤهم يعلمون فساد ما يستدلون به من الأدلة الشرعية.

وكلهم يعترف بأن مثل هذه الأدلة لا تعارض ما في القرآن من إثبات العلو والفوقية ونحو ذلك. ولهذا لم يكن معهم على نفي ذلك أصل يعتصمون منه من جهة الرسول ﷺ وإنما يتمسكون بما يظنونه من العقليات، فيحتاجون إلى بيان تقديم ذلك على الأدلة الشرعية. وإذا كان كذلك، فنحن نبين أن الأدلة العقلية موافقة للأدلة النقلية، لا معارضة لها، ونذكر ما ذكروه هم في ذلك ليكون أبلغ في الحجة.

١٨٥- الله لا يحب كل مختال فخور، فالمختال الذي يتخيل في نفسه أنه عظيم، فيعتقد في نفسه أكثر مما يستحقه، وأمثال ذلك.

١٨٦- عبارة الأنبياء عليهم السلام تقسم الأمور إلى غيب وشهادة ... قال تعالى: {هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم} وأما هؤلاء فيقسمونها إلى محسوس

ومعقول. والمعقول في الحقيقة: ما كان في العقل، وأما الموجودات الخارجية فيمكن أن ينالها الحس، وأن يوقف الإحساس بها على شروط متيقنة الآن.

١٨٧- اسم (الجوهر) عندهم [أهل الكلام] يقال على خمسة أنواع على: العقل، والنفس، والمادة والصورة، والجسم، وهم متنازعون في واجب الوجود: هل هو داخل في مسمى (الجوهر) على قولين، فأرسطو وأتباعه يجعلونه من مقولة الجوهر، وابن سينا وأتباعه لا يجعلونه من مقولة الجوهر، وإذا حرر ما يثبتونه من العقل والنفس والمادة والصورة، لم يوجد عندهم إلا ما هو معقول في النفس أو ما هو جسم، أو عرض قائم بجسم، كما قد بسط في موضعه.

١٨٨- أبو نصر الجوهري قد نقل في صحاحه المشهور في لغة العرب، أن مادة هذه اللفظ [الوهم] تستعمل في جهة الغلط بمعنى الخطأ تارة، وتستعمل بمعنى الظن تارة، ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين، وهم [أي الفلاسفة] يستعملونها في تصور يقيني، وهو تصور المعاني التي ليست بمحسوسة ولا ريب في ثبوتها، كعداوة الذئب للنعجة، وصداقة الكبش لها، وهو في لغة العرب يقال في هذه المعاني: تصورتها وعملتها وتحققتها وتيقنتها وتبينتها، ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم، ولا يقال: توهمتها، وإلا إذا لم تكن معلمه، فاصطلاحهم مضاد المعروف في لغة العرب، بل وفي سائر اللغات. وإذا كان كذلك، فالإدراك الصحيح، الذي يسمونه هم توهماً وتخيلاً، هو نوع من التصور والشعور والمعرفة.

١٨٩- نص أحمد بن حنبل والحارثي والمحاسبي وغيرهما أن العقل غريزة في الإنسان. ولكن من قال بالقول الأول من نفاة الأسباب والقوى الذين سلكوا مسلك الأشعري في نفي ذلك قالوا: إنما العقل هو نوع من العلوم الضرورية، كما قال ذلك القاضي أبو بكر بن الطيب، والقاضي أبو يعلى، والقاضي أبو بكر بن العربي وغيرهم. والمقصود أن هذا التصور لمعان في الأعيان المشهودة: كتصور أن هذا يوافقني ويواليني وينفعني وفيه ما أحبه، وهذا يخالفني ويعاديني

ويضـرني وفيه ما أبغضـه، أمر متفق عليه بين العقلاء، سـواء قيل بتعدد القوى، أو اتحادها أو عدمها، وسواء قيل: المدرك هو النفس أو البدن.

١٩٠- والمقصود أن يجمع بين هذا وبين ما قاله ابن سينا في مقامات العارفين وهو خاتمة مصحفهم [يقصد بمصحفهم أي مصحف الفلاسفة: كتاب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا]، وقد قال الرازي: (هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب، فإنه رتب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله، ولا يلحقه من بعده). وأقره الطوسـي على هذا الكلام وقال: (قد ذكر الفاضل الشارح أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده). وهذا الذي هو غاية ما عند هؤلاء من معارف الصوفية إذا تدبره من يعرف ما بعث الله به رسوله، وما عليه شيوخ القوم -المؤمنون بالله ورسوله- المتبعون للكتاب والسنة، تبين له أن ما ذكره في الكتاب بعد كمال تحقيقه لا يصير به الرجل مسلماً، فضلاً عن أن يكون ولياً لله، وأولياء الله هم المؤمنون المتقون، فإن غايته هو الفناء في التوحيد الذي وصفه، وهو توحيد غلاة الجهمية المتضمن نفي الصفات، مع القول بقدم أفلاك، وأن الرب موجب بالذات لا فاعل بمشيئة ولا يعلم بالجزئيات، ولو قدر أنه فناء في توحيد الربوبية المتضمن للإقرار بما بعث الله به رسوله من الأسماء والصفات، لم يكن هذا التوحيد وحده موجباً لكون الرجل مسلماً، فضلاً عن أن يكون عارفاً ولياً لله، إذ كان هذا التوحيد يقر به المشركون عباد الأصنام، فيقرون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وإنما يجعل الفناء في هذا التوحيد هو غاية العارفين صوفية هؤلاء الملاحدة كابن طفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وأمثاله، ولهذا يستأنسون بما يجدونه من كلام أبي حامد موافقاً لقولهم، إذ كان في كثير من كلامه ما يوافق الباطل من قول هؤلاء، كما في كثير من كلامه رد لكثير من باطلهم. ولهذا صار كالبرزخ بينهم وبين المسلمين، فالمسلمون ينكرون ما وافقهم فيه من الباطل عند المسلمين، وهم ينكرون عليه ما خالفهم فيه من الباطل عند المسلمين.

١٩١- العبادة تجمع كمال الحب مع كمال الذل، فلا يكون أحد مؤمناً حتى يكون الله أحب إليه من كل ما سواه، وأن يعبد الله مخلصاً له الدين. فهذا الذي ذكره في مقامات العارفين هو أول قدم يضعه المؤمن في الإيمان، ولا يكون مؤمناً من لم يتصف بهذا. وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وعلماؤها على أن الله يحب لذاته، لم ينازع في ذلك إلا طائفة من أهل الكلام والرأي، الذين سلكوا مسلك الجهمية في بعض أمورهم فقالوا: إنه لا يحب ولا يحب ... فإن كون الشيء محبوباً لذاته مراداً لذاته: هو أن المحب المريد لم يطلب إرادته لما سواه، بل كان هو أقصى مراده، وإنما يكون الشيء مراداً محبوباً لما للمحب المريد في الاتصال بذلك من السرور واللذة، إذ المحبة لا تكون إلا لما يلائم المحب، فما يحصل عند ذكره ومعرفته والنظر إليه من اللذة هو مطلوب المحب المريد المحب لذاته ... فقد بين الرسول ﷺ أن الله لم يعط أهل الجنة شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، وهذا غاية مراد العارفين، وهذا موجب حبهم إياه لذاته لا لشيء آخر. فمن قال: إنه لا يحب لذاته، ولا يتلذذ بالنظر إليه، كما تزعمه طائفة من أهل الكلام والرأي فقد أخطأ، ومن قال: إن محبة ذاته وإرادة ذاته لا تتضمن حصول لذة العبد بحبه، ولا يطلبه العبد ولا يريده، بل يكون العبد محباً مريداً لما لا يحصل له لذة به، فقد أبطل. ومن قال: إن العبد يفنى عن حظوظه وإرادته، وأراد بذلك أنه يفنى عن حظوظه وإرادته المتعلقة بالمخلوقات فقد أصاب، وأما إن أراد أن يفنى عن كل إرادة وحب، وتبقى جميع الأمور عنده سواء، فهذا مكابر لحسه ونفسه. وكل مراد محبوب لذاته فلا معنى لكونه مراداً محبوباً لذاته إلا أن ذاته هو غاية مطلب الطالبين، بمعنى أن ما يحصل لهم من النعيم واللذة هو غاية مطلوبهم، لا يطلبونها لأجل غيرها. فأما بتقدير أن تنتفي كل لذة، فلا يتصور حب، فإن حب ما لا لذة في الشعور به ممتنع، وعلى هذا فقول القائل: (العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه) لا منافاة بينهما. وكذلك قوله: (وتعبده له فقط) لا ينافي قوله (ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه) بل كونه تعبده له فقط إنما كان

محموداً لأنه مستحق للعبادة، وإنما انبغى للعبد أن يفعلها لأنها نسبة شريفة، وإلا فلو فعل العبد ما لا خير فيه كان مذموماً، لكن يفرق بين من يكون قد عرف الله معرفة أحبه لأجلها، وبين من سمع مدح أهل المعرفة، فاشتاق إلى كونه منهم، لما في ذلك من الشرف، فإن هذا في الحقيقة إنما مراده تعظيم نفسه وجعل المعرفة طريقاً إليها. وكذلك كل من أراد الله لأمر من الأمور، كما حكي أن أبا حامد بلغه أن من أخلص لله أربعين يوماً تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، قال: (فأخلصت أربعين يوماً فلم يتفجر شيء فذكرت ذلك لبعض العارفين، فقال: لي: إنك إنما أخلصت للحكمة، لم تخلص لله). وذلك لأن الإنسان قد يكون مقصوده نيل العلم والحكمة، أو نيل المكاشفات والتأثيرات، أو نيل تعظيم الناس له ومدحهم إياه، أو غير ذلك من المطالب. وقد عرف أن ذلك يحصل بالإخلاص لله وإرادة وجهه، فإذا قصد أن يطلب ذلك بالإخلاص لله وإرادة وجهه كان متناقضاً، لأن من أراد شيئاً لغيره فالثاني هو المراد المقصود بذاته، والأول يراد لكونه وسيله إليه، فإذا قصد أن يخلص لله ليصير عالماً أو عارفاً أو ذا حكمة أو متشرفاً بالنسبة إليه، أو صاحب مكاشفات وتصرفات ونحو ذلك، فهو هنا لم يرد الله، بل جعل الله وسيله له إلى ذلك المطلوب الأدنى، وإنما يريد الله ابتداء من ذاق حلاوة محبته وذكره. وفطر العباد مجبولة على محبته، لكن منهم من فسدت فطرته.

١٩٢- قول القائل: (لا للرغبة والرهبة) فهذا له ثلاثة معان:

أحدهما: أن يراد به: لا لرغبة في حصول مطلوب المحب من المحبوب لذاته، ولا لرهبة من ذلك. وهذا ممتنع، فإنه ما من عبد مريد محب إلا وهو يطلب حصول شيء، ويخاف فواته.

والثاني: أنه لا يرغب في التمتع بمخلوق، ولا يخاف من التضرر بمخلوق، فيمكن أن يعبد الله من يعبده بدون هذه الرغبة والرهبة. كما قال عمر رضي الله عنه: نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه. وفي الأثر: «لو لم أخلق جنةً ولا ناراً، أما كنت أهلاً أن أعبد» وقد ثبت

في الصحيح «أن أهل الجنة يلهمون التسبيح كما يلهمون النفس» وكذلك الملائكة فلولا تمتع أهل الجنة بذلك التسبيح، الذي هو لهم كالنفس، لم يكن الأمر كذلك. وقد ثبت في الحديث الصحيح المتقدم قوله: «فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه» . والثالث: أن يراد: أن العبد لا يرهب مما يضره كألم العذاب، ولا يرغب فيما يحتاج إليه كالطعام والشراب، فهذا ممتنع، فإن ما جعل الله العبد محتاجاً إليه متألماً إذا لم يحصل له، لا بد أن يرغب في حصوله، ويرهب من فواته، وما كان ملتذاً به غير متألم بفواته، كأكل أهل الجنة وشربهم، فهذا يرغب فيه ولا يرهب من فواته، فوجود تلك اللذة العليا الحاصلة بمعرفة الله ورؤيته لا ينافي وجود لذات أخر حاصلة بإدراك بعض المخلوقات، ومن نفى الأولى من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم فقد أخطأ، ومن نفى الثانية من المتفلسفة والمتصوفة على طريقهم فقد أخطأ، ومع أن هؤلاء المتفلسفة لا يثبتون حقيقة الأولى، فإنهم لا يثبتون أن الرب تحبه الملائكة والمؤمنون، وإنما يجعلون الغاية تشبههم به، لا حبهم إياه، وفرق بين أن تكون الغاية كون هذا مثل هذا، وبين أن تكون الغاية كون هذا يحب هذا محبة عبودية وذل.

١٩٣- حب الله ورسوله حاصل لكل مؤمن، ويظهر ذلك بما إذا خير المؤمن بين أهله وماله وبين الله ورسوله، فإنه يختار الله ورسوله. والمؤمنون متفاضلون في هذه المحبة، ولكن المنافقون – الذين أظهروا الإسلام ولما يدخل الإيمان في قلوبهم – ليسوا من هؤلاء وما من مؤمن إلا وهو إذا ذكر له رؤية الله اشتاق إلى ذلك شوقاً لا يكاد يشتاقه إلى شيء. وقد قال الحسن البصري: لو علم العابدون أنهم لا يرون ربهم في الآخرة لذابت أنفسهم في الدنيا. والحب لله يقوى بسبب قوة المعرفة وسلامة الفطرة، ونقصها من نقص المعرفة ومن خبث الفطرة بالأهواء الفاسدة. ولا ريب أن النفوس تحب اللذة بالأكل والشرب والنكاح، وقد تشغل النفوس بأدنى المحبوبين عن أعلاهما، لقوة حاجته العاجلة إليه، كالجائع الشديد الجوع، فإن ألمه بالجوع قد يشغله عن لذة مناجاته لله في الصلاة. ولهذا قال ﷺ في الحديث الصحيح: «لا يصلين

أحدكم بحضـــرة طعام، ولا وهو يدافع الأخبثين». وإن كانت الصـــلاة قرة عين العارفين، والإنسان إنما يشتاق إلى من يشعر به من المحبوبات، فأما ما لم يشعر به فهو لا يشتاق إليه، وإن كان لو شعر به لكان شوقه إليه أشد من شوقه إلى غيره. ولما كانت الجنة فيها كل نعيم يتنعم به من غير تنغيص مما يعرفونه وما لا يعرفونه ... وكان النعيم الذي فيها منه ما له نظير عند المخاطبين، إذا ذكر اشـتاقوا إليه، ومنه ما لا نظير له عندهم – أخبرهم الله تعالى منه بما له نظير، فإنه بذلك يحصل شوقهم ورغبتهم فيما أمروا به، ثم إذا فعلوا ما أمروا به نالوا بذلك ما لم يخطر بقلوبهم، كما أخبر بذلك الكتاب والسنة. ولذة النظر، وإن كانت أفضل اللذات، وســببها– وهو حب الله ورســوله – موجود في قلب كل مؤمن، لكن الظاهر من الحب والشهوات، ومعرفة الناس لكون ذلك مشتهاة ومرغوباً فيها، وان محبتها غالبة، وذكرهم لذلك أظهر من معرفتهم بما في حب الله ورســوله. والنظر إليه من ذلك، ومن ذكرهم لذلك، وإن كان ذلك موجوداً فيهم، فوجود الشــيء غير معرفته وذكره وظهوره، فذكر الله في كتابه من اللذات الظاهرة، كالأكل والشـرب والنكاح، ما يعرف كل أحد أنه لذة، وما تشـتاق إليه كل نفس، ويعرفون أنه مما يرغب فيه، وذلك لا ينال إلا بعبادة الله وطاعته. وهم إذا عبدوا الله فقد يحصــل لهم من حلاوة المعرفة والعبادة ما هو أعظم من ذلك، وإذا كشــف الحجاب في الآخرة فنظروا إليه كان ذلك أحب إليهم من جميع ما أعطاهم، فكان ترغيبهم في العبادة بذلك شائقاً لهم إلى هذا، وكان كمن أسلم رغبة في الدنيا، فلم تغرب الشمس إلا والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشــمس، وكمن دخل في العلم والدين لرغبه في مال أو جاه، أو رهبة من عزل أو عقوبة أو أخذ مال، فلما ذاق حلاوة العلم والإيمان كان ذلك أحب إليه مما طلعت عليه الشــمس. وإذا كان هذا في الدنيا، فما الظن بما في الآخرة؟ وإذا عرفت هذا عرفت شــيئين: أحدهما: أن كل مؤمن تحقق إيمانه فإنما يعبد الله، والله أحب إليه من كل ما سواه، وإن كان لا يستشعر هذا في نفسه، بل يكون ما يرجوه من الأكل والشرب النكاح،

وما يخافه من العقاب باعثاً له على العبادة، لكن إذا ذاق حلاوة الإيمان وطعم العبادة، كان الله أحب إليه من كل شـــيء، وإن كان يغيب عن علمه بحاله، حتى لا يرغب ولا يرهب إلا من غير ذلك، فما كل محبوب واجب يستحضر في كل وقت، ولا تحصل به الرغبة، ولا من فواته الرهبة، بل تحصـــل الرغبة والرهبة بالمحبوب الأدنى والمرهوب الأدنى، ويقوده ذلك إلى المحبوب الأعلى، وهذا موجود فيمن ذاق طعم المحبوب الأعلى، فإنه قد يعترض له هوى في محبوب أدنى، فيكون حضوره ودواعي الشهوة إليه يوجب تقديمه، مع علمه بأنه يفوته بذل ما هو أحب إليه منه، وكمن يشتهي شيئاً فيتناوله، وهو بعلم أنه يضره وأنه يفوته به ما هو أحب إليه، بل يعلم أنه يوجب له ما يضـره فإذا حصـل له ترهيب يصـده عن ذلك، أو رغبة فيما ترغب فيه نفسه حتى يترك ذاك، كان هذا دواء نافعاً له يشتاق به إلى المحبوب الأعلى.

١٩٤- [ابن سـينا] استحقر ما وُعد الناس به في الآخرة من أنواع النعيم، وطلب تزهيد الناس فيما رغبهم الله فيه، وهو مضـادة للأنبياء، وهو في الحقيقة منكر لوجود ذلك، كما هو في الحقيقة منكر لوجود محبة الله ومعرفته والنظر إليه

١٩٥- فليتدبر الفاضل هذا، ليتبين له أن من لم يثبت موجوداً يمكن الإحساس به لم يثبت إلا قضايا كلية في الأذهان، كما يثبتون العدد المطلق، والمقدار المطلق، والحقائق المطلقة، والوجود المطلق، وكل هذه أمور ثابتة في الأذهان، لا موجودة في الأعيان. ولهذا من أثبت أن في الوجود موجوداً واجباً قديماً، وقال: إنه يمتنع الإشارة إليه، امتنع أن يكون عنده معيناً مختصاً، ولزم أن يكون مطلقاً مجرداً في الذهن، فلا حقيقة له في الخارج. وهذا مذهب أئمة الجهمية، فإنهم يثبتون موجوداً مطلقاً يمتنع وجوده في الخارج، فابن سـينا وأتباعه يقولون: هو وجود مطلق بشـرط نفي جميع الأمور الثبوتية، وهو أبلغ الأقوال في كونه معدوماً، وآخرون يقولون: هو مطلق بشرط نفي الأمور الثبوتية والسلبية، لا بشرط شيء من الأمور الثبوتية والسلبية كما يقول هذا وهذا طائفة من ملحدة الباطنية ومن وافقهم من الصـوفية ... وهم يقرون في

منطقهم ما هو متفق عليه بين العقلاء من أن المطلق بشــرط الإطلاق لا وجود له في الخارج، ويقررون أن الفصول المميزة بين موجودين لا بد أن تكون أموراً وجودية لا تكون عدمية، وهم لا يميزون الوجود الواجب عن الوجود الممكن إلا بأمور عدمية ... وما يثبته هؤلاء النفاة من إثبات موجود لا يمكن الإشــارة إليه، ولا هو داخل العالم ولا خارجه عند التأمل والتدبر تبين أنه من المقدرات الذهنية، لا من الموجودات العينية.

١٩٦- حد العلم الضــروري، هو الذي يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه معه دفعه عن نفســه، فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه، ولا يقاوم نفسه في دفعها، تبين أنها ضرورية، وأن هؤلاء الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التي فطر الناس عليها، وتغيير خلقه، كأمثالهم من الجاحدين المكذبين بالحق، الذين يكذبون بالحق المعلوم بالبهتان والسفسطة، وأن قدحهم في هذا كقدح أمثالهم من السوفسطائية في أمثال هذه.

١٩٧- عرف من مذهب الســلف وأهل الســنة والجماعة أن الله يمكن أن يرى في الآخرة، وكذلك الملائكة والجن يمكن أن ترى، وما يقوم بالمرئيات من الصــفات يمكن أن يعرف بطريقها، كما تعرف المسموعات بالسمع، والملموسات باللمس ... إن الرسل صلوات الله عليهم قسموا الموجودات إلى غيب وشهادة، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب. وكون الشيء شــاهداً وغائباً أمر يعود إلى كونه الآن مشــهوداً أو ليس الآن بمشــهود، فما لم يكن الآن مشهوداً يمكن أن يشهد بعد ذلك، بخلاف هؤلاء النفاة، فإنهم قسموا الموجودات في الخارج إلى محسوس، وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال. وهذا مما ينفيه صريح العقل لا مما يثبته ... لكن نحن لا نحس الآن بهذه الأمور بالحس الظاهر، وعدم إحساسنا الآن بذلك، لا يمنع أن الملائكة يمكنها الإحساس بذلك، وأنه يمكننا الإحساس بذلك في حال أخرى، وأنه يمكن كل واحد أن يحس بما في باطن غيره، كما يمكنه الإحســاس الآن بوجهه وعينه، وإن كان الإنسان لا يرى وجهه وعينه، فقد يشهد الإنسان من غيره ما لا يشهده من نفسه، ...

وأيضاً فالحس نوعان: حس ظاهر يحسه الإنسان بمشاعره الظاهرة فيراه ويسمعه ويباشره بجلده، وحس باطن كما أن الإنسان يحس بما في باطنه من اللذة والألم، والحب والبغض، والفرح والحزن، والقوة والضعف وغير ذلك. والروح تحس بأشياء لا يحس بها البدن، كما يحس من يحصل له نوع تجريد، بالنوم وغيره، بأمور لا يحس بها غيره. ثم الروح بعد الموت تكون أقوى تجرداً، فترى بعد الموت وتحس بأمور لا تراها الآن ولا تحس بها. وفي الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعونه، كما يرى الأنبياء الملائكة ويسمعون كلامهم، وكما يرى كثير من الناس الجن ويسمعون كلامهم. وأما ما يقوله بعض الفلاسفة: إن هذه المرئيات والمسموعات إنما هي في نفس الرائي لا في الخارج، فهذا مما قد علم بطلانه بأدلة كثيرة ... ومن كان له نوع خبرة بالجن: إما بمباشرته لهم في نفسه وفي الناس، أو بالأخبار المتواترة له عن الناس، علم من ذلك ما يوجب له اليقين التام بوجودهم في الخارج، دع ما تواتر من ذلك عن الأنبياء. وكذلك ما تواتر عن الأنبياء من وصف الملائكة هو مما يوجب العلم اليقيني بوجودهم في الخارج، كقصة ضيف إبراهيم المكرمين، ومجيئهم إلى إبراهيم، وإتيانه لهم بالعجل السمين ليأكلوه، وبشارتهم لسارة بإسحاق ويعقوب ثم ذهابهم إلى لوط، ومخاطبتهم له، وإهلاك قرى قوم لوط، ...

١٩٨- الناس متفقون على أن حكم الذهن بأنه ما من موجود قائم بنفسه وإلا يمكن الإشارة إليه، وأنه يمتنع وجود موجودين ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا محايثاً له، بل إن صانع العالم فوق العالم – ليس مما تواطأ عليه الناس وقبله بعضهم عن بعض، كقول النفاة: إنه يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، بل ذلك مما أقر به الناس بفطرتهم، وعرفوا ببداءة عقولهم، وضرورات قلوبهم. والقادحون فيه يسلمون ذلك، ويدعون أن فطر الناس أخطأت في هذا الحكم، وأنه من حكم الوهم والخيال الباطل. فإذا كانوا معترفين بأن هذا مما أقروا به بلا مواطأة، لم يمكن أن يقال: إنهم كذبوا على فطرتهم، لأن هؤلاء القائلين بذلك أضعاف

أضعاف أضعاف أهل التواتر، بل هم جماهير بني آدم، فإذا قالوا: إن هذا أمر نجده في قلوبنا وفطرتنا، وجب تصديقهم في ذلك. وحينئذ فلا يجوز إبطال هذه القضايا البديهية بقضايا نظرية، لأن البديهيات أصل للنظريات، فلو جاز القدح بالنظريات في البديهيات، والنظريات لا تصح إلا بصحة البديهيات، كان ذلك قدحاً في أصل النظريات، فلزم من القدح في البديهيات بالنظريات فساد النظريات، وإذا فسدت لم يصح القدح بها، وهو المطلوب. فهذا ونحوه يبين أنه لا تسمع من النفاة حجة على إبطال مثل هذه القضية البديهية، ثم يبين فساد ما استدل به على بطلان ذلك ... ثم يقال: هذه القضية [علو الله] قد صرح أئمة الطوائف الذين كانوا قبل أن يخلق الله الكرامية والحنبلية بأنها قضية بديهية ضرورية، فمن ذلك ما ... [ذكر أقوالاً مفصلة لكثير من أهل العلم كعبدالعزيز المكي صاحب الشافعي ومؤلف كتاب الحيدة وابن كلاب إمام الأشعري، والحارث المحاسبي، وكلامه هنا ليس لإثبات العلو لكن عن كون العلو ثابتًا بالضرورة العقلية البديهية]

١٩٩- ما يثبت من الصفات [صفات الله] كالحياة والعلم والقدرة والكلام وأمثال ذلك، إنما نعلمه ابتداء بما نعلمه في الموجودات التي نعرفها، ثم إذا أخبرنا الصادق المصدوق عن الغيب الذي لا نشهده، فإنما نفهم مراده الذي أراد أن يفهمنا إياه لما بين ما أخبر به من الغيب، وبين ما علمناه في الشاهد من القدر الجامع الذي فيه نوع تناسب وتشابه، فإذا أخبرنا عما بالجنة من الماء واللبن والعسل والخمر والحرير والذهب، لم نفهم ما أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا، ونعلم أن بينها وبين ما في الجنة قدراً مشتركاً وتناسباً وتشابهاً يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر. كما قال ابن عباس: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء رواه الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس، وقد رواه غيره واحد منهم محمد بن جرير الطبري في التفسير في قوله: {وأتوا به متشابها} وإذا كان بين المخلوق والمخلوق قدر فارق مع نوع من إثبات القدر المشترك، الذي يقتضي التناسب

والتشـــابه من بعض الوجوه، فمعلوم أن ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة أعظم مما بين المخلوق والمخلوق، فهذا مما يوجب نفي مماثلة صـــفاته لصـــفات خلقه، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة أعظم مما بين مخلوق ومخلوق، مع أنه لولا أن بين مســـمى الموجود الموجود، والحي والحي، والعليم والعليم، والقدير والقدير، وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطئ المناسب والمتشـابه، ما يوجب فهم المعنى لمن يفهمه، ولا أمكن أن يفهم أحد ما أخبر به عن الأمور الغائبة. وإذا كان هذا في الخطاب السمعي الخبري، فكذلك في النظر القياسي العقلي، فإنما نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شـــهدناه، فيعتبر الغائب بالشـــاهد، ويحصـــل في قلوبنا بسـبب ما نشـهده من الأعيان والجزئيات الموجودة قضـايا كلية عقلية، فيكون إدراج المعينات فيها هو قياس الشـــمول، كالذي يســـميه المنطقيون المقدمتان والنتيجة، ويكون اعتبار المعين بالمعنى هو قياس التمثيل الجامع المشترك، سواء كان هو دليل الحكم أو علة دليل الحكم.

٢٠٠- **والناس في هذا المقام: منهم من يزعم أن القياس البرهاني هو قياس الشمول، وأن قياس التمثيل لا يفيد اليقين، بل لا يسـمى قياساً إلا بطريق المجاز، كما يقول ذلك من يقوله من أهل المنطق، ومن وافقهم من نفاة قياس التمثيل في العقليات والشرعيات كابن حزم وأمثاله، ومنهم من ينفي قياس التمثيل في العقليات دون الشـــرعيات، كأبي المعالي ومتبعيه، مثل الغزالي والرازي والآمدي وأبي محمد المقدســـي وأمثالهم. وقول كثير من المعتزلة البغداديين، كالنظام وأمثاله، ومن الشيعة الإمامية، كالمفيد والمرتضى والطوسي وأمثالهم. وكثير من هؤلاء يقول: إن قياس التمثيل هو الذي يســتحق أن يســمى قياســاً على سبيل الحقيقة، وأما تسمية قياس الشمول قياساً فهو مجاز، كما ذكر ذلك الغزالي وأبو محمد المقدســي وغيرهما. والذي عليه جمهور الناس، وهو الصــواب، أن كليهما قياس حقيقة، وأن كليهما يفيد اليقين تارة والظن أخرى، بل هما متلازمان، فإن قياس التمثيل مضمونه تعلق الحكم بالوصف المشترك، الذي هو علة الحكم، أو دليل العلة،**

أو هو ملزوم للحكم، وهذا المشترك هو الحد الأوسط في قياس الشمول، فإذا قال القايس: نبيذ الحنطة المسكر حرام، قياساً على نبيذ العنب، لأنه شراب مسكر، فكان حراماً قياساً عليه، وبين أن السكر هو مناط التحريم، فيجب تعلق التحريم بكل مسكر –كان هذا قياس تمثيل. وهو منزلة أن يقول: هذا شراب مسكر، وكل مسكر حرام، فالمسكر الذي جعله في هذا القياس حداً أوسط، هو الذي جعله في ذلك القياس الجامع المشترك الذي هو مناط الحكم، فلا فرق بينهما عند التحقيق في المعنى، بل هما متلازمان، وإنما يتفاوتان في ترتيب المعاني والتعبير عنها، ففي الأول يؤخر الكلام في المشترك الذي هو الحد الأوسط، وبيان أنه مستلزم للحكم متضمن له، ويذكر الأصل الذي هو نظير الفرع ابتداءً. وفي الثاني يقدم الكلام في الحد الوسط ويبين شموله وعمومه، وأنه مستلزم للحكم ابتداء.

٢٠١- إذا حكمنا بعقولنا حكماً كلياً يعم الموجودات، أو يعم المعلومات، مثل قولنا: إن الموجود: إما واجب وإما ممكن، وإما قديم وإما محدث، وإما قائم بنفسه، وإما قائم بغيره، وإما مشار إليه، وإما قائم بالمشار إليه، وكل موجودين: فأحدهما إما متقدم على الآخر وإما مقارن له، وإما مباين له وإما محايث له، وقلنا: إن الصانع: إما أن يكون متقدماً على العالم أو مقارناً له، وإما أن يكون خارجاً عنه أو داخلاً فيه –كان علمنا بهذه القضايا الكلية العامة بتوسط ما علمناه من الموجودات.

فإذا كنا نعلم أن المعلوم: أما أن يكون موجوداً، وإما أن يكون معدوماً، فادعى مدع أن الواجب لا يقال: إنه موجود لا معدوم، أو ليس بموجود ولا معدوم –كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية –كنا، وإن لم نشهد الغائب، نعلم أن هذا الخبر العام والقضية الكلية تتناول غيره. وإذا قلنا لهذا: هل يمكنك إثبات شيء في الشاهد ليس بموجود ولا

معدوم؟ قال: لا. قلنا له: فكيف تثبت في الغائب ما ليس بموجود ولا معدوم؟ – كنا قد أبطلنا قوله.

فإذا قال: أنا أصفه لا بهذا ولا بهذا، بل أنفي عنه هذين الوصفين المتقابلين، لأن اتصافه بأحدهما إنما يكون لو كان قابلاً لأحدهما، وهو لا يقبل واحداً منهما، لأنه لو قبل ذلك لكان جسماً، إذ هذه من صفات الأجسام، فإذا قدرنا موجوداً ليس بجسم، لم يقبل لا هذا ولا هذا – قيل له: فهكذا سائر الملاحدة، إذا قالوا: لا نصفه لا بالحياة ولا بالموت، ولا العلم ولا الجهل ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا البصر ولا العمى، ولا السمع ولا الصمم، لأن اتصافه بأحدهما فرع لقبوله لأحدهما، وهو لا يقبل واحداً منهما، لأن القابل للاتصاف بذلك لا يكون إلا جسماً، فإن هذه من صفات الأجسام، فإذا قدرنا موجوداً ليس بجسم لم يقبل هذا ولا هذا، فما كان جواباً لهؤلاء الملاحدة فهو جواب لك، فما تخاطب به أنت النفاة الذين ينفون ما تثبته أنت، يخاطبك به المثبتون لما تنفيه أنت حذو القذة بالقذة.

ونحن نجيبك بما يصلح أن تجيب أنت ونحن به لسائر الملاحدة، فإن حجتك عليهم قاصرة، وبحوثك معهم ضعيفة، كما بينا ضعف مناظرة هؤلاء للملاحدة في غير موضع.
الوجه الأول: أن يقال: إن ما يقدر عدم قبوله لهذا أشد نقصاً واستحالة وامتناعاً، من وصفه بأحد النقيضين مع قبوله لأحدهما، وإذا قدرنا جسماً حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلماً كالإنسان والملك وغيرهما، كان ذلك خيراً من الجسم الأعمى الأصم الأبكم، وإن أمكن أن يتصف بضد الكمال. وهذا الجسم الأعمى الأصم الذي يمكن اتصافه بتلك الكمالات أكمل من الجماد الذي لا يمكن اتصافه لا بهذا ولا بهذا، والجسم الجماد خير من العدم الذي يكون لا مبايناً لغيره ولا مداخلاً له، ولا قديماً ولا محدثاً، ولا واجباً ولا ممكناً، فأنت وصفته بما لا يوصف به إلا ما هو أنقص من كل ناقص.

الوجه الثاني: أن يقال: قولك: (فهذه من صفات الأجسام) لفظ مجمل. فإن عنيت أن يكون هذه الصفات لا يوصف بها إلا من هو من جنس المخلوقات، وإذا وصفنا الرب بها لزم أن يكون من جنس الموجودات مماثلاً لها – كان هذا باطلاً، فإنك لا تعلم أن هذه لا يوصف [به] إلا مخلوق، ... يقال لك: لا سبيل لك إلى هذا النفي، ولا دليل عليه. وإن قلت: إن هذه الصفات توصف بها المخلوقات، وتوصف بها الأجسام. قيل لك: نعم وليس في كون الأجسام المخلوقة توصف بها ما يمنع اتصاف الرب بما هو اللائق به من هذا النوع، كاسم الموجود والثابت والحق والقائم بنفسه ونحو ذلك، فإن هذه الأمور كلها توصف بها الأجسام المخلوقة، فإن طرد قياسه لزم الإلحاد المحض والقرمطة، وأن يرفع النقيضين جميعاً فيقول: لا موجود ولا معدوم، ولا ثابت ولا منتف، ولا حق ولا باطل، ولا قائم بنفسه ولا بغيره، وهذا لازم قول من نفى الصفات، وحينئذ فيلزمه الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين، ويلزمه أن يمثله بالممتنعات والمعدومات، فلا يفر من محذور إلا وقع فيما هو شر منه.

الوجه الثالث: أن يقال لهذا النافي للمباينة والمداخلة: أنت تصفه بأنه موجود قائم بنفسه، قديم حي عليم قدير، وأنت لا تعرف موجوداً هو كذلك إلا جسماً. فلا بد من أحد الأمرين: إما أن تقول: هو موجود حي عليم قديم وليس بجسم، فيقال لك: وهو أيضاً له حياة وعلم وقدرة وليس بجسم، ويقال لك: هو مباين للعالم، عال عليه، وليس بجسم.

وإن قلت: يلزم من كونه مبايناً للعالم عالياً عليه، أن يكون جسماً لأني لا أعقل المباينة والمحايثة إلا من صفات الأجسام. قيل لك: ويلزم من كونه حياً عليماً قديراً أن يكون جسماً، لأنك لا تعقل موجوداً حياً عليماً قديراً إلا جسماً، فهذا نظير هذا، فما تقوله في أحدهما يلزمك نظيره في الآخر، وإلا كنت متناقضاً مفرقاً بين المتماثلين.

وإما أن تقول: أنا أقول: إنه موجود قائم بنفسه حي عليم قدير، لأن ذلك قد علم بالشرع والعقل، وإن لزم أن يكون جسماً التزمته، لأن لازم الحق حق. قيل لك: وهكذا يقول من يقول: إنه فوق العالم مباين له: أنا أصفه بذلك، لأنه قد ثبت ذلك بالشرع والعقل، وإذا لزم من ذلك أن يكون جسماً التزمته، لأن لازم الحق حق.

وإما أن تقول: أنا لا أعرف لفظ الجسم، أو تقول: لفظ الجسم فيه إجمال وإبهام، فإذا عنيت به الجسم المعروف في اللغة، وهو بدن الإنسان، لم أسلم لأني لا أعلم موجوداً حياً عالماً قادراً، إلا ما كان مثل بدن الإنسان، فإن الروح هي أيضاً حية عالمة قادرة، وليست من جنس البدن، وكذلك الملك وغيره. وإن عنيت بالجسم أنه يقبل التفريق والتجزئة والتبعيض، بحيث ينفصل بعضه عن بعض الفعل. قيل: أنا أتصور موجوداً عالماً قادراً قبل أن أعلم أنه يمكن تفريقه وتبعيضه، فلا يلزم من تصوري للموجود الحي العالم القادر أن يكون قابلاً لهذا التفريق والتبعيض. وإن عنيت بالجسم أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، لم يكن هذا ممتنعاً عندي، بل هذا هو الواجب، فإن ما لا يمكن أن يشار إليه، لا يكون موجوداً. وإن عنيت بالجسم أنه مركب من الجواهر المنفردة الحسية، أو من المادة والصورة اللذان يجعلان جوهران عقليان، فأنا ليس عندي شيء من الأجسام كذلك، فضلاً عن أن يقدر مثل ذلك، فإذا كنت نافياً لذلك في المخلوقات البسيطة فتنزيه رب العالمين عن ذلك أولى. وإن عنيت بالتبعيض أنه يمكن أن يرى منه شيء دون شيء، كما قال ابن عباس وعكرمة وغيرهما من السلف ما يوافق ذلك، لم أسلم لك أن هذا ممتنع.

وإن عنيت بالجسم أنه يماثل شيئاً، من المخلوقات لم نسلم الملازمة. فأي شيء أجبت به الملاحدة من هذه الأجوبة، قال لك المثبت لمباينته للعالم وعلوه عليه مثل ما قلت أنت لهؤلاء الملاحدة.

قال ما تعني بقولك: لو كان عالياً على العالم مبايناً له كان جسماً؟ إن عنيت أنه بدن، لم نسلم لك الملازمة. وإن عنيت انه يقبل التفريق والتبعيض فكذلك. وإن عنيت أنه مركب من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة لم نسلم الملازمة أيضاً. وإن عنيت شيئاً أنه يكون مماثلاً لشيء من المخلوقات لم نسلم الملازمة. وإن عنيت أنه يشار إليه أو أنه يرى منه شيء دون شيء منع انتفاء اللازم. [وذكر أوجهًا أخرى كثيرة للرد نكتفي بما أوردنا]

٢٠٢- إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان. فقل له: أليس الله كان ولا شيء؟ فيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجاً من نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل: واحد منها: إن زعم أن الله خلق في نفسه فقد كفر، حين زعم أنه خلق الجن والشياطين في نفسه، وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا أيضاً كفراً حين زعم أنه دخل في كل مكان وحش قذر رديء. وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه، ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله كله أجمع، وهو قول أهل السنة.

٢٠٣- أبطل الإمام أحمد هذا القول أيضاً فقال: (بيان ما ذكره الله في القرآن من قوله تعالى: {وهو معكم} وقال: {يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم}، يقول: بعلمه فيهم. وقال: {فلما تراء الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون * قال كلا إن معي ربي سيهدين}، يقول: في العون على فرعون. وهذا على وجوه: قول الله لموسى: {إنني معكما}، يقول في الدفع عنكما. وقال: {ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا}، يقول: في الدفع عنا. وقال: {كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين}، يقول: في النصر لهم على عدوهم. وقال: {فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم}، في النصر لكم على عدوكم.

وقال: {يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم}، يقول: بعلمه فيهم. وقال: {فلما تراء الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون * قال كلا إن معي ربي سيهدين}، يقول: في العون على فرعون).

٢٠٤- قال: [الإمام أحمد] (فلما ظهرت الحجة على الجهمي لما ادعى على الله أنه مع خلقه في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين منه فقلنا: إذا كان غير مباين أليس هو مماساً؟ قال: لا. قلنا فكيف يكون في كل شيء غير مماس له ولا مباين له؟ فلم يحسن الجواب، فقال: بلا كيف، فخدع الجهال بهذه الكلمة وموه عليهم، فقلنا له: إذا كان يوم القيامة أليس إنما هو الجنة والنار، والعرش والهواء؟ قال: بلى. قلنا: فأين يكون ربنا: قال: يكون في الآخرة في كل شيء كما كان، حيث كانت الدنيا في كل شيء. قلنا فإن مذهبكم أن ما كان من الله على العرش فهو على العرش، وما كان من الله في الجنة فهو في الجنة، وما كان من الله في النار فهو في النار وما كان من الله في الهواء فهو في الهواء، فعند ذلك تبين للناس كذبهم على الله تعالى).

٢٠٥- القائلون بالحلول إنما يقولون: هو حلول عين في عين، لا حلول صفة في محل. فلهذا قال لهم الإمام أحمد وأمثاله: أهو مماس أو مباين؟ فإذا سلبوا هذين المتقابلين تبين مخالفتهم لصريح العقل، وكانت هذه الحجة عليهم خيراً من حجة الرازي، حيث إنه نفى حلول العرض في محله، فإن هذا لم يقله أحد.

٢٠٦- العامة من الجهمية يعتقدون أنه [أي الله عز وجل] في كل مكان، وخاصتهم لا تظهر لعامتهم إلا هذا، لأن العقول تنفر عن التعطل أعظم من نفرتها عن الحلول، وتنكر قول من يقول: إنه لا داخل العالم ولا خارجه أعظم مما تنكر أنه في كل مكان، فكان السلف يردون خير قوليهم وأقربهما إلى المعقول، وذلك مستلزم فساد القول الآخر بطرق الأولى.

٢٠٧- من العجب أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم ينسبون المثبتين للصفات إلى قول النصارى، كما قد ذكر ذلك عنهم أحمد وغيره من العلماء. وبهذا السبب وضعوا على ابن كلاب حكاية

راجت على بعض المنتسبين إلى السنة، فذكروها في مثالبه، وهو أنه كان له أخت نصرانية، وأنها هجرته لما أسلم، وأنه قال لها: أنا أظهرت الإسلام لأفسد على المسلمين دينهم، فرضيت عنه لأجل ذلك. وهذه الحكاية إنما افتراها بعض الجهمية من المعتزلة ونحوهم، لأن ابن كلاب خالف هؤلاء في إثبات الصفات، وهم ينسبون مثبتة الصفات إلى مشابهة النصارى، وهو أشبه بالنصارى، لأنه يلزمهم أن يقولوا: إنه في كل مكان، وهذا أعظم من قول النصارى، أو أن يقولوا ما هو شر من هذا، وهو أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

٢٠٨- إذا كان حقيقة الأمر أن الرب تعالى، إما مباين للعالم، وإما مداخل له، كان من لم يثبت المباينة لم يكن عنده ما ينافي المداخلة، بل إما أن يقر بالمداخلة، وإما أن يبقى خالياً من اعتقاد المتقابلين المتناقضين، ولا يمكنه مع عدم اعتقاد نقيض قول أن يعتقد فساده، ولا ينكره ولا يرده، بل يبقى بمنزلة من سمع أن محمداً قال: إنه رسول الله، وأن مسيلمة قال: إنه رسول الله، وهو لم يصدق واحداً منهما، ولم يكذب واحداً منهما، فمثل هذا يمتنع أن يرد على مسيلمة أو يكذبه.

فهكذا من كان لم يقر بأن الخالق تعالى مباين للمخلوق، لم يمكنه أن يناقض قول من يقول بالحلول والاتحاد، بل غايته أن لا يوافقه كما لم يوافق قول أهل الإثبات، فهو لم يؤمن بما قاله محمد رسول الله والمؤمنون به، ولا بما قاله مخالفوه الدجالون الكذابون، من أهل الحلول والاتحاد وغيرهم من نفاة العلو. وقول النفاة للمباينة والمداخلة جميعاً، لما كان في حقيقة الأمر نفياً للمتقابلين المتناقضين، بمنزلة قول القرامطة الذين يقولون: لا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز - كان قولهم في العقل أفسد من قول من لا يؤمن بمحمد ولا بمسيلمة، فإن كلاهما مبطل، لكن بطلان سلب النقيضين وما هو في معنى النقيضين، أبين في العقل من الإقرار بنبوة رسول من رسل الله صلى الله عليهم أجمعين، فلهذا لا تكاد تجد أحداً من نفاة المباينة والمداخلة جميعاً، أو من الواقفة في المباينة، يمكنه مناقضة الحلولية والاتحادية

مناقضة يبطل بها قولهم، بل أي حجة احتج بها عليهم عارضوه بمثلها، وكانت حجتهم أقوى من حجته.

٢٠٩- الرافضة لا يمكنهم إقامة حجة صحيحة على الخوارج، وإنما يتمكن من ذلك أهل السنة والجماعة، الذين يقرون بعموم هذه الآيات، وتناولها لأهل بيعة الرضوان كلهم، ويقرون بالأحاديث الصحيحة المروية في فضائل الصحابة، وأنهم كانوا صادقين في روايتهم، فهم الذين يمكنهم الرد على الخوارج والروافض بالطرق الصحيحة السليمة عن التناقض.
وهكذا الرد على الحلولية وبيان إبطال قولهم بالحق إنما يتمكن منه أهل السنة المثبتة لعلو الله على خلقه ومباينته لهم، فإن قول هؤلاء نقيض قول الحلولية، ومن علم ثبوت أحد النقيضين أمكنه إبطال ما يقابله، بخلاف قول النفاة فإنه متضمن رفع النقيضين، أو ما هما في معنى النقيضين، ورفع النقيضين أشد بطلاناً من المناقض الباطل، فإن رفعهما يعلم امتناعه بصريح العقل، وأما انتفاء أحدهما فهو أخفى في العقل من رفعهما، فمن رفع النقيضين، أو ما في معناهما، لم يمكنه إبطال قول من أثبت أحدهما، وما من حجة يحتج بها من رفع المتقابلين، إلا ويمكن ممن أثبت أحدهما أن يحتج عليه بما هو أقوى منها من جنسها.
ولهذا كان إطباق العقول السليمة على إنكار قول نفاة المتقابلين أعظم من إطباقها على إنكار قول الحلولية، لأن الموجود الواجب الوجود كلما وصف بصفات المعدومات الممتنعات، كان أعظم بطلاناً وفساداً من وصفه بما هو أقرب إلى الموجود.
ومما يبين هذا أن الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ولا توجب كمالاً للموصوف، إلا أن تتضمن أمراً وجودياً، كوصفه سبحانه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، فإنه يتضمن كمال حياته وقيوميته. وكذلك قال تعالى: {وما مسنا من لغوب}، متضمن كمال قدرته. وقوله: {لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض} يقتضي كمال علمه. وكذلك قوله: {لا تدركه الأبصار} يقتضي عظمته، بحيث لا تحيط به الأبصار. وكذلك نفي المثل والكفو

عنه يقتضي أن كل ما سواه فإنه عبد مملوك له، ...، فأما العدم المحض والنفي الصرف، مثل كونه لا يمكن رؤيته بحال، وكونه لا مبايناً للعالم ولا مداخلاً له، فإن هذا أمر يوصف به المعدوم [الذي] لا يمكن رؤيته بحال، وليس هو مبايناً للعالم ولا مداخلاً له، والمعدوم المحض لا يتصف بصفة كمال ولا مدح، ولهذا كان تنزيهه الله تعالى بقوله: (سبحان الله) يتضمن مع نفي صفات النقص عنه إثبات ما يلزم ذلك من عظمته، فكان التسبيح تعظيم له مع تبرئته من السوء. ولهذا جاء التسبيح عند العجائب الدالة على عظمته، كقوله تعالى: {سبحان الذي أسرى بعبده ليلا}، وأمثال ذلك.

٢١٠- ليس بين النفاة مقدمة اتفقوا عليها يبنون عليها النفي، بل هم يشتركون فيه كاشتراك المشركين وأهل الكتاب في تكذيب الرسول ﷺ، واشتراك أهل البدع في مخالفة الحديث والسنة، مآخذ كل فريق غير مآخذ الآخر.

وإذا كانت مقدماتهم ليست مما اتفقوا عليه، بل ولا اتفق عليه أكثرهم، بل أكثرهم ينكر صدق جميعها، علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية، لأن الضروريات لا ينكرها جمهور العقلاء، الذين لم يتواطأوا عليها، ولا يكفي أن تكون بعض المقدمات معلومة، بل لا بد أن تكون الجميع معلومة، وما لم تكن معلومة بالضرورة، فلا بد أن تستلزمها مقدمات ضرورية، وليس معهم شيء من ذلك ... والمقصود في هذا المقام أن هؤلاء النفاة للعلو والمباينة لم يتفقوا على مقدمة واحدة يبينون عليها مطلوبهم، بل كل منهم يقدح في مقدمة الآخر، وإذا كان اتفاقهم على النفي مبنياً على المقدمات التي بها اعتقدوا النفي – وتلك المقدمات متنازع فيها بينهم، ليس فيها مقدمات متفق عليها تبنى عليها النتيجة المذكورة – علم أن ما اشتركوا فيه من النتيجة كان من لوازم ما اعتقدوه من القضايا المختلف فيها، لا القضايا الضرورية. وحينئذ فاتفاقهم على النفي لا يمنع أن يكون اتفاقاً على خلاف المعلوم بالضرورة، كما لو كان لرجل مال كثير، وله غرماء كثيرون، فأقام كل منهم شاهدين بقدر من المال واستوفاه

حتى استوفي المال كله، وكل من الغرماء يقدح في شهود الآخر، كان اللازم من الحكم بشهادة الشـــهود كلهم أخذ مال ذاك الرجل كله، ولا يقال أن هؤلاء عدد كثير لا يتفقون على الكذب، فإنهم لم يتفقوا على خبر واحد، بل كل طائفة أخبرت بخبر تكذبها فيه الأخرى، ولزم من مجوع الأخبار أخذ المال، فهم لم يخبروا بقضية واحدة توجب أخذ المال، بل الكذب ممكن عليهم كلهم. كذلك المتفقون على رد بعض ما أخبر به الرسول ﷺ وعلم بضرورات العقول، يمكن أن يقع منهم على هذا الوجه، وهذا كاشــتراك الكفار في تكذيب الرســول ﷺ، وقول هؤلاء: هو ســـاحر، وهؤلاء: هو كاذب، وهؤلاء: هو مجنون، فهم في الحقيقة مختلفون لا متفقون.

٢١١- المتقدمون من النظار يحكون إجماع الخلائق على نقيض قول النفاة، كما ذكره أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، إمام الأشعري وأصحابه، ذكره في كتاب الصفات مما نقله عنه أبو بكر بن فورك فقال في كتاب الصــفات في باب القول في الاســتواء: (فرســول الله ﷺ، وهو صـــفوة الله من خلقه، وخيرته من بريته، وأعلمهم جميعاً به، يجيز الســـؤال بأين، ويقوله، ويستصـوب قول القائل: إنه في الســماء، ويشــهد له بالإيمان عند ذلك، وجهم بن صـفوان وأصـــحابه لا يجيزون الأين زعموا، ويحيلون القول به، ولو كان خطأ كان رســـول ﷺ أحق بالإنكار له، وكان ينبغي أن يقول لها: لا تقولي ذلك، فتوهمين أن الله عز وجل محدود، وأنه في مكان دون مكان، ولكن قولي: إنه في كل مكان لأنه الصـــواب دون ما قلت. كلا لقد أجازه رســـول الله ﷺ مع علمه بما فيه، وأنه أصـــوب الأقاويل، والأمر الذي يجب الإيمان به لقائله، ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالته، فكيف يكون الحق في خلاف ذلك، والكتاب ناطق به وشاهد له).

قال: (ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور، لكان فيه ما يكفي، كيف وقد غرس في بنية الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شـــيء

أبين منه ولا أوكد؟ لأنك لا تسأل أحداً من الناس عنه، عربياً ولا عجمياً، ولا مؤمناً، ولا كافراً، فتقول: أين ربك؟ إلا قال: (في السماء) إن أفصح، أو أومأ بيده، أو أشار بطرفه، إذا كان لا يفصح لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل، ولا رأينا أحداً داعياً له إلا رافعاً يديه إلى السماء، ولا وجدنا أحداً غير الجهمية يسأل عن ربه فيقول: في كل مكان، كما يقولون وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم، فتاهت العقول، وسقطت الأخبار، واهتدى جهم وحده وخمسون رجلاً معه، نعوذ بالله من مضلات الفتن).

فقد ذكر ابن كلاب في هذا الكلام أن العلم بأن الله فوق، فطري، مغروز في فطر العباد، اتفق عليه عامتهم وخاصتهم، وأنه لم يخالف الجماعة في ذلك إلا نفر قليل يدعون أنهم أفضل الناس، جهم ونفر قليل معه، وبين أيضاً ابن كلاب أن قول الجهمية هو نظير قول الدهرية، وهو كما قال فإن منتهى كلام الجهمية إلى أنه لا موجود إلا العالم ... وأما الأشعري وأئمة أصحابه فهم مصرحون بأن الله نفسه فوق العرش، كما ذكر ذلك في كتبه كلها الموجز والإبانة والمقالات وغير ذلك.

٢١٢- قال الأشعري أيضاً: (وروت العلماء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله، فإنه بين كرسيه إلى السماء ألف عام، والله عز وجل فوق ذلك).

قلت: وهذا الحديث رواه الحاكم أبو محمد العسال في كتاب المعرفة ... عن ابن عباس: قال تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله، فإن ما بين كرسيه إلى السماء السابعة سبعة آلاف نور، وهو فوق ذلك ... قال الأشعري: (ومما يؤكد أن الله مستو على عرشه دون الأشياء كلها، ما نقله أهل الرواية عن رسول الله ﷺ من أحاديث النزول، كقوله: «ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا، فيقول: هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فأستجيب له؟ حتى يطلع الفجر) » ... [وساق باقي كلام الأشعري الذي فيه الكثير من الأدلة]... قال الأشعري: (ومن دعاء أهل الإسلام جميعاً، إذا هم رغبوا إلى الله عز

وجل في الأمر النازل بهم، يقولون جميعاً: يا ســـاكن العرش، ومن حلفهم جميعاً: لا والذي احتجب بسبع سماوات).

فقد حكى الأشـــعري إجماع المســـلمين على أن الله فوق العرش، وأن خلقه محجوبون عنه بالسماوات، وهذا مناقض لقول من يقول: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، فإن هؤلاء يقولون: ليس للعرش به اختصــاص، وليس شــيء من المخلوقات يحجب عنه شــيئاً...[وســاق شــيخ الإســلام بعد ذلك نص كلام القاضــيين الباقلاني وأبي يعلى في إثبات العلو والاســتدلال عليه وتفنيد رأي المخالف ثم إن القاضــي أبا يعلى بين أنه كان له قول ســابق في المســألة رجع عنه وعلق ابن تيمية على ذلك قائلًا] قلت: وهذا الذي اختلف فيه قول القاضـــي، اختلف فيه أصــحاب أحمد وغيرهم، فكان طائفة يقولون: العلو من الصــفات الســمعية الخبرية، كالوجه واليد ونحو ذلك، وهذا قول طوائف من الصــفاتية ولهذا نفاه من متأخري الصــفاتية من نفى الصفات الســمعية الخبرية كأتباع صــاحب الإرشــاد [الجويني] وأما الأشعري وأئمة أصــحابه، فإنهم متفقون على إثبات الصــفات الســمعية، مع تنازعهم في العلو: هل هو من الصــفات العقلية أو الســمعية، وأما أئمة الصــفاتية كابن كلاب وســائر الســلف، فعندهم أن العلو من الصفات المعلومة بالعقل، وهذا قول الجمهور من أصحاب أحمد وغيرهم، وإليه رجع القاضي أبو يعلى آخراً، وهو قول جمهور أهل الحديث والفقه والتصـــوف، وهو قول الكرامية وغيرهم. وأما الاســتواء فهو من الصــفات الســمعية عند من يجعله من الصــفات الفعلية بلا نزاع، فإن ذلك لم يعلم إلا بالســمع. وهذا الذي ذكره ابن كلاب وغيره من أن المنازع من المســلمين في أن الله فوق العرش كــانوا قليلين جــداً، يبين خطــأ من قــال: إن النزاع إنمــا هو مع الكراميــة والحنبلية [كما يزعم الرازي الذي ســاق شــيخ الإســلام كل ما ســبق لتفنيد قوله]، بل جماهير الخلق من جميع الطوائف على الإثبات: جمهور أئمة الفقهاء من: الحنفية والمالكية والشـــافعية والحنبلية والداودية، وجمهور أهل التصوف والزهد والعبادة، وجمهور أهل التفسير، وجمهور أهل

الحديث، وجمهور أهل الكلام من الكرامية والكلابية والأشعرية والهشامية، وجمهور المرجئة، وجمهور قدماء الشيعة. وإنما الخلاف في ذلك معروف عن جهم وأتباعه، والمعتزلة ومن وافقهم من الخوارج، ومتأخري الشيعة، ومتأخري الأشعرية. وللمعتزلة والفلاسفة فيه قولان. بل وهذا هو المنقول عن أكثر الفلاسفة أيضاً، كما ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد ...

٢١٣- ابن رشد ينتصر للفلاسفة المشائين - أرسطو وأتباعه - بحسب الإمكان، وقد تكلمنا على كلامه وكلام أبي حامد في غير هذا الموضع، وبينا صواب ما رده أبو حامد من ضلال المتفلسفة، وبينا ما تقوى به المواضع التي استضعفوها من رده بطرق أخرى، لأن الرد على أهل الباطل لا يكون مستوعباً إلا إذا اتبعت السنة من كل الوجوه، وإلا فمن وافق السنة من وجه وخالفها من وجه، طمع فيه خصومه من الوجه الذي خالف فيه السنة، واحتجوا عليه بما وافقهم عليه من تلك المقدمات المخالفة للسنة.

وقد تدبرت عامة ما يحتج به أهل الباطل على من هو أقرب إلى الحق منهم، فوجدته إنما تكون حجة الباطل قوية لما تركوه من الحق الذي أرسل الله به رسوله وأنزل به كتابه، فيكون ما تركوه من ذلك الحق من أعظم حجة المبطل عليهم.

٢١٤- ابن رشد نقل عن الفلاسفة إثبات الجهة، وقرر ذلك بطرقهم العقلية التي يسمونها البراهين، مع أنه يزعم أنه لا يرتضي طرق أهل الكلام، بل يسميها هو وأمثاله من الفلاسفة الطرق الجدلية، ويسمون المتكلمين أهل الجدل، كما يسميهم بذلك ابن سينا وأمثاله، فإنهم لما قسموا أنواع القياس العقلي الشمولي الذي ذكروه في المنطق إلى: برهاني وخطابي، وجدلي، وشعري، وسوفسطائي، زعموا أن مقاييسهم في العلم الإلهي من النوع البرهاني، وان غالب مقاييس المتكلمين إما من الجدلي وإما من الخطابي، كما يوجد هذا في كلام هؤلاء المتفلسفة، كالفارابي وابن سينا ومحمد بن يوسف العامري، ومبشر بن فاتك، وأبي علي بن الهيثم، والسهروردي المقتول، وابن رشد، وأمثالهم، وإن كانوا في هذه الدعاوى ليسوا صادقين على

الإطلاق، بل الأقيسة البرهانية في العلم الإلهي في كلام المتكلمين أكثر منهما في كلامهم وأشرف، وإن كان قد يوجد في كلام المتكلمين أقيسة جدلية وخطابية بل وسوفسطائية، فهذه الأنواع في العلم الإلهي هي في كلام الفلاسفة أكثر منها في كلام المتكلمين وأضعف إذا قوبل ما تكلموا فيه من العلم الإلهي بما تكلم فيه المتكلمون، بل ويستعملون من هذا الضرب في الطبيعيات، بل وفي الرياضيات قطعة كبيرة.

٢١٥- [يقول ابن رشد]: (...وهذه حال الفرق الحادثة في هذه الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصد صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جداً عن موضوعه الأول. ولما علم الرسول ﷺ أن مثل هذا يعرض، ولا بد في شريعته قال: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة» يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس ... وأنت إذا تأملت ما عرض في هذه الشريعة، في هذا الوقت، من الفساد العارض فيها من قبل التأويل، تبينت أن هذا المثال صحيح. فأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه، وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد، وزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم، ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة، فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها الإجماع فيما زعم، وبدعهم في مسائل، وأتى فيه بحجج مشككة، وشبه محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة والشريعة جميعاً، ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن إن الذي أثبته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية، وأن الحق إنما أثبته في المضنون به على غير أهله ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله، وقال: إن سائرهم محجوبون، إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك، وهذا

تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء [يقصد ابن رشد بالحكماء الفلاسفة] في العلوم الإلهية، وهو قد قال في غير ما وضع: إن علومهم الإلهية تخمينات، بخلاف الأمر في سائر علومهم، وأما في كتابه الذي سماه المنقذ من الضلال فتحامل فيه على الحكماء، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة، وأن هذه المرتبة من جنس مراتب الأنبياء في العلم، وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا التخليط والتشويش فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، فرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني التصريح بشيء من نتائج الحكمة لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً، أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس، وحفظ الأمرين أيضاً جميعاً عند آخرين. أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيه بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به، وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضاً بمعان فيها لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان، ... والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور، فأما قد وقع التصريح، فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها، وكذلك يعرف الذين يرون أن الحكمة ...)

[فعلق ابن تيمية على كلامه قائلًا] قلت: هذا الرجل قد ذكر في كتابه أن أصناف الناس أربعة: الحشوية، والأشعرية، والمعتزلة، والباطنية: باطنية الصوفية، وهو يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر كما يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث، ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية ونحوهم الذين يظهرون الإلحاد ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام، وهو في نفي الصفات أسوأ حالاً من المعتزلة وأمثالهم،

بمنزلة إخوانه الفلاســـفة الباطنية، حتى أنه يجعل العلم هو العالم، والعلم هو القدرة، وهو مع موافقته لابن ســينا على نفي الصــفات، يبين فســاد طريقته التي احتج بها وخالف بها قدماء الفلاســفة، وهو أن ما يشـــهد به الوجود من الموجود الواجب يمتنع كونه موصــوفاً لأن ذلك تركيب، ووافق أبا حامد – مع تشنيعه عليه – على أن استدلال ابن سينا على نفي الصفات بأن وجوب الوجود مستلزم لنفي التركيب، المستلزم لنفي الصفات – طريقة فاسدة، واختار طريقة المعتزلة، وهي أن ذلك تركيب، والمركب يفتقر إلى مُركب، وهي أيضـــاً من نمط تلك في الفساد.

وكذلك أيضاً زيف طريقهم التي استدلوا بها على نفي التجسيم: زيف طريقة ابن سينا وطرق المعتزلة والأشعرية بكلام طويل، واعتمد هو في نفي التجسيم على إثبات النفس الناطقة، وأنها ليست بجسم، فيلزم أن يكون الله ليس بجسم. ولا ريب أن هذه الحجة أفسد من غيرها، فإن الاستدلال على نفي كون النفس جسماً أضعف بكثير من نفي ذلك في الواجب، والمنازعون له في النفس أكثر من المنازعين له في ذلك، لكن مما يطمعه، ويطمع أمثاله في ذلك ضـــعف مناظرة أبي حامد لهم في مسألة النفس، فإن أبا حامد بين فساد أدلتهم التي استدلوا بها على نفي كون الواجب ليس بجسم، وبين أنه لا حجة لهم على ذلك، وإنما الحجة على ذلك طريق المعتزلة: طريقة الأعراض والحوادث. وأما في مسـألة النفس فهو موافق لهم على قولهم لاعتقاده صحة طريقهم.

وابن رشــد يذم أبا حامد من الوجه الذي يمدحه به علماء المســلمين ويعظمونه عليه، ويمدحه من الوجه الذي يذمه به علماء المســـلمين، وإن كانوا قد يقولون: إنه رجع عن ذلك، لأن أبا حامد يخالف الفلاســفة تارة، ويوافقهم أخرى، فعلماء المســـلمين يذمونه بمن وافقهم فيه من الأقوال المخالفة للحق الذي بعث الله به محمداً ﷺ الموافقة لصحيح المنقول وصريح المعقول، كما وقع من الإنكار عليه أشياء في كلام رفيقه أبي الحسـن المرغيناني، وأبي نصـر القشـيري،

وأبي بكر الطرشوشي، وأبي بكر بن العربي، وأبي عبد الله المازري، وأبي عبد الله الذكي، ومحمود الخوارزمي، وابن عقيل، وأبي البيان الدمشقي، ويوسف الدمشقي، وابن حمدون القرطبي القاضي، وأبي الفرج بن الجوزي، وأبي محمد المقدسي، وأبي عمرو بن الصلاح، وغير واحد من علماء المسلمين وشيوخهم.

٢١٦- ما ذكره ابن رشد من أن: هذه الصفة - صفة العلو - لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية - كلام صحيح، وهو يبين خطأ من يقول: إن النزاع في ذلك ليس إلا مع الكرامية والحنبلية.

٢١٧- ما نقله ابن رشد عن هذه الأمة [من الفلاسفة] فصحيح، وهذا مما يرجح أن نقله لأقوال فلاسفة أصح من نقل ابن سينا. ولكن التحقيق أن الفلاسفة في هذه المسألة على قولين وكذلك في مسألة ما يقوم بذاته من الأفعال وغيرها من الأمور، للفلاسفة في ذلك قولان. والرازي إذا قال: (اتفق الفلاسفة) فإنما عنده ما في كتاب ابن سينا وذويه. وكذلك الفلاسفة الذين يرد عليهم أبو حامد إنما هم هؤلاء.

٢١٨- من نظر [من الفلاسفة] في كلام المعتزلة والشيعة، كابن سينا وأمثاله، فكلامه لون، ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث، كأبي البركات وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا. لكن قد يخفى ذلك على من [لم] يمعن النظر، ويظن أن قول ابن سينا أقرب إلى المعقول، كما يظن أن كلام المعتزلة والشيعة أقرب إلى المعقول من كلام الأشعرية والكرامية وغيرهم من أهل الكلام، ومن نظار أهل السنة والجماعة. ومن المعلوم - بعد كمال النظر واستيفائه - أن كل من كان إلى السنة وإلى طريق الأنبياء أقرب كان كلامه في الإلهيات بالطرق العقلية أصح، كما أن كلامه بالطرق النقلية أصح، لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تناقض وتعارض.

٢١٩- والثاني نزاع لفظي، وهو من يقول المكان ما يحيط بغيره، يقول آخر: ما يكون غيره عليه أو ما يتمكن عليه. ولا ريب أن لفظ (المكان) يقال على هذا وهذا، ومن هنا نشأ تنازع أهل الإثبات: هل يقال: إن الله تعالى في مكان أم لا؟ هذا كتنازعهم في الجهة والحيز، لكن قد يقر بلفظ (الجهة) من لا يقر بلفظ (الحيز) أو (المكان)، وربما أقر بلفظ الحيز أو المكان ومن لا يقر بالآخر. وسبب ذلك إما إتباع ما ورد، أو اعتقاد في أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر.

وحقيقة الأمر في المعنى أن ينظر إلى المقصود، فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن، سواء كان محيطاً به أو كان تحته فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار، ومن اعتقد أن العرش هو المكان، وأن الله فوقه، مع غناه عنه، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار.

فمما يجب نفيه بلا ريب افتقار الله إلى ما سواه، فإنه سبحانه غني عما سواه، وكل شيء فقير إليه، فلا يجوز أن يوصف بصفة تتضمن افتقاره إلى ما سواه. وأما إثبات النسب والإضافات بينه وبين خلقه، فهذا متفق عليه بين أهل الأرض، وأما علوه على العالم ومباينته للمخلوقات، فمتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين، وسلف الأمة وأئمتها، وبين هؤلاء الفلاسفة كما ذكر ذلك عنهم، لكن آخرون من الفلاسفة ينازعون في ذلك.

٢٢٠- وقال قبله الشيخ أبو عمر الطلمنكي المالكي، أحد أئمة وقته بالأندلس، في كتاب الوصول إلى معرفة الأصول قال: (وأجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله تعالى: {وهو معكم أين ما كنتم}، ونحو ذلك من القرآن: أن ذلك علمه، وأن الله فوق السماوات بذاته، مستو على عرشه كيف شاء). وقال أيضاً: (قال أهل السنة في قوله: {الرحمن على العرش استوى}، أن الاستواء من الله على عرشه المجيد في الحقيقة لا على المجاز). [ونقل شيخ الإسلام كلام كثير من أهل العلم من مذاهب أهل السنة الأربعة على نفس المعنى]

٢٢١- قال الشيخ أبو أحمد الكرخي، الإمام المشهور في أثناء المائة الرابعة، في العقيدة التي ذكر أنها اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهي العقيدة التي كتبها للخليفة القادر بالله، وقرأها على الناس، وجمع الناس عليها، وأقرتها طوائف أهل السنة، وكان قد استتاب من خرج عن السنة من المعتزلة والرافضة ونحوهم، سنة ثلاث عشرة وأربعمائة.

وكان حينئذ قد تحرك ولاة الأمور لإظهار السنة لما كان الحاكم المصري وأمثاله من أئمة الملاحدة قد انتشر أمرهم، وكان أهل ابن سينا وأمثالهم من أهل دعوتهم، وأظهر السلطان محمود بن سبكتكين لعنة أهل البدع على المنابر، وأظهر السنة، وتناظر عنده ابن الهيصم وابن فورك في مسألة العلو، فرأى قوة كلام ابن الهيصم، فرجح ذلك، ويقال إنه قال لابن فورك: فلو أردت تصف المعدوم كيف كنت تصفه بأكثر من هذا؟ أو قال: فرق لي بين هذا الرب الذي تصفه وبين المعدوم؟ وأن ابن فورك كتب إلى أبي إسحاق الاسفراييني يطلب الجواب عن ذلك، فلم يكن الجواب إلا أنه لو كان فوق العرش للزم أن يكون جسماً.

ومن الناس من يقول: إن السلطان لما ظهر له فساد قول ابن فورك سقاه السم حتى قتله، وتناظر عنده فقهاء الحديث من أصحاب الشافعي وغيرهم، وفقهاء الرأي، فرأى قوة مذهب أهل الحديث فرجحه، وغزا المشركين بالهند، وهذه العقيدة مشهورة وفيها: (كان ربنا وحده ولا شيء معه، ولا مكان يحويه، فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش لا لحاجته إليه، فاستوى عليه استواء استقرار كيف شاء وأراد لا استقرار راحة كما يستريح الخلق، وهو يدبر السماوات والأرض ويدبر ما فيهما، ومن في البر والبحر، لا مدبر غيره، ولا حافظ سواه، يرزقهم ويمرضهم ويعافيهم، ويميتهم، والخلق كلهم عاجزون: الملائكة، والنبيون، والمرسلون، وسائر الخلق أجمعين، وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلي غير مستفاد، وهو السميع بسمع، والبصير ببصر، تعرف صفتهما من نفسه، لا يبلغ كنهها أحد من خلقه، متكلم بكلام يخرج منه، لا بآلة مخلوق كآلة المخلوقين، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به نبيه ﷺ

وكل صـــفة وصـــف بها نفســـه، أو وصـــفه بها نبيه، فهي صـــفة حقيقية لا صـــفة مجاز) .
قال أبو عمر بن عبد البر في كتابه التمهيد في شرح الموطأ لما تكلم على حديث النزول، قال: (هذا حديث ثابت من جهة النقل، صحيح الإسناد، لا يختلف أهل الحديث في صحته ... وهو منقول من طرق ســوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ ... وفيه دليل على أن الله في السماء على العرش فوق سبع سماوات، كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة في قولهم: إن الله بكل مكان) ، قال [ابن عبد البر]: (والدليل على صحة قول أهل الحق قوله تعالى...) وذكر عدة آيات إلى أن قال: (هذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته. لأنه اضـــطرار لم يوقفهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مســـلم).
وقال أبو عمر أيضاً: (أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل، قالوا في تأويل قوله تعالى: {ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم} هو على العرش، وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله). وقال أيضـاً (أهل السـنة مجمعون على الإقرار بالصـفات الواردة كلها في القرآن والسـنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شـــيئاً من ذلك، ولا يجدون فيه صـــفة محصـــورة. وأما أهل البدع: الجهمية والمعتزلة كلها، والخوارج، فكلهم ينكرها ولا يحمل منها شـــيئاً على الحقيقة، ويزعم أن من أقر بها مشـبه، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود ... والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله، وهم أئمة الجماعة).
قال الشـيخ العارف معمر بن أحمد الأصـبهاني، أحد شـيوخ الصـوفية في أواخر المائة الرابعة: (أحببت أن أوصي أصحابي بوصية من السنة، وموعظة من الحكمة، وأجمع ما كان عليه أهل الحـديـث والأثـر، وأهـل المـعـرفـة والـتصـــوف مـن المـتـقـدمـين والمـتـأخـريـن) .
قال فيها: (وأن الله اسـتوى على عرشـه بلا كيف، ولا تشـبيه ولا تأويل، والاسـتواء معقول، والكيف فيه مجهول، وأنه عز وجل مستو فيه على عرشـه، بائن من خلقه، والخلق منه بائنون،

بلا حلول، ولا ممازجة، ولا اختلاط ولا ملاصــقة، لأنه الفرد البائن من الخلق، الواحد، الغني عن الخلق، وأن الله سميع بصـير، عليم خبير، يتكلم ويرضـى ويسـخط، ويضـحك، ويعجب، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضـاحكاً، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء فيقول: هل من داع فأستجب له؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ حتى يطلع الفجر).

قال: (ونزول الرب إلى السـماء بلا كيف ولا تشـبيه ولا تأويل، فمن أنكر النزول وتأول فهو مبتدع ضال).

٢٢٢- قال الشيخ أبو محمد المقدسي: (إن الله وصف نفسه بالعلو في السماء، ووصفه بذلك رسوله خاتم الأنبياء، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصـحابة والأتقياء، والأئمة من الفقهاء، فتواترت الأخبار بذلك، على وجه حصـل به اليقين، وجمع الله عليه قلوب المسـلمين، وجعله مغروزاً في طباع الخلق أجمعين، فتراهم عند نزول الكرب يلحظون السـماء بأعينهم، ويرفعون نحوها للدعاء أيديهم، وينتظرون مجيء الفرج من ربهم، وينطقون بذلك بألسـنتهم، ولا ينكر ذلك إلا مبتدع، غال في بدعته، أو مفتون بتقليده واتباعه على ضلالته).

قال: (وأنا ذاكر في هذا الجزء بعض ما بلغني في ذلك عن رسـول الله ﷺ وصـحابته والأئمة المقتدين بسـنته على وجه يحصـل القطع واليقين بصـحة ذلك عنهم، ونعلم تواتر الرواية بوجوه منهم يزداد من وقف عليه من المؤمنين إيماناً، وننبه من خفي ذلك عليه حتى يصـير كالمشـاهد له عياناً).

٢٢٣- وأما كلام السـلف أنفسـهم فأكثر من أن يمكن حصـره ... وروى أبو بكر البيهقي بإسـناد صـحيح عن الأوزاعي قال: (كنا نحن والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى فوق العرش، ونؤمن بما وردت به السـنة من صـفاته) فقد ذكر الأوزاعي، وهو أحد الأئمة في عصـر تابعي التابعين، الذي كان فيه مالك وابن الماجشـون وابن أبي ذئب ونحوهم، أئمة أهل الحجاز، والليث بن سعد ونحوه أئمة أهل مصـر، والثوري وابن أبي ليلى وأبو حنيفة ونحوهم، أئمة أهل

الكوفة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة ونحوهما، أئمة أهل البصرة، وهؤلاء ونحوهم أئمة الإسلام شرقاً وغرباً في ذلك الزمان.

وقد حكى الأوزاعي عن شهرة القول بذلك في زمن التابعين، وهم أيضاً متطابقون على ما كان عليه التابعون، كما ذكرنا قول مالك وحماد بن زيد وغيرهما.

٢٢٤- قال أبو حنيفة في كتاب الفقه الأكبر المعروف المشهور عند أصحابه، الذي رووه بالإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي قال: قال أبو حنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقال: قد كفر لأن الله يقول: {الرحمن على العرش استوى}، وعرشه فوق سبع سماوات. قال أبو مطيع: قلت: فإن قال: إنه على العرش ولكنه يقول: لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: هو كافر لأنه أنكر أن يكون في السماء، لأنه تعالى في أعلى عليين، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل)

٢٢٥- روى عبد الله بن أحمد وغيره بأسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له: (بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه. ولا نقول كما يقول الجهمية بأنه ههنا في الأرض) ومن ذكر هذا عن ابن المبارك، البخاري في كتاب خلق أفعال العباد. وهكذا قال الإمام أحمد وغيره. وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة – الملقب بإمام الأئمة –: (من لم يقل بأن الله فوق سماواته، وأنه على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، ثم ألقي على مزبلة لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة) وهذا معروف عنه، رواه الحاكم في تاريخ نيسابور، وأبو عثمان النيسبوري في رسالته المشهورة. وروى الخلال بإسناد كلهم ثقات عن سفيان بن عيينة، قال: (سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله: {الرحمن على العرش استوى}، قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق) وهذا الكلام مروي عن مالك بن أنس صاحب ربيعة من وجوه متعددة، يقول في بعضها: الاستواء معلوم، وفي بعضها: غير

مجهول، وفي بعضها: استواؤه غير مجهول، فيثبت العلم بالاستواء وينفي العلم بالكيفية ...
وأول من ظهر عنه قول النفاة هو الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، وكانا في أوائل المائة الثانية فقتلهما المسلمون، وأما سائر أئمة المسلمين، مثل مالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم، فالكتب مملوءة بالنقل عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات. وكذلك شيوخ أهل الدين، مثل الفضيل بن عياض وبشر الحافي، وأحمد بن أبي الحواري وسهل بن عبد الله التستري وعمرو بن عثمان المكي والحارث المحاسبي ومحمد بن خفيف الشيرازي، وغير هؤلاء. وكتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات، ولم ينقل عن أحد منهم حرف واحد صحيح يوافق قول النفاة.
فإذا كان سلف الأمة وأئمتها وأفضل قرونها متفقين على قول أهل الإثبات، فكيف يقال: ليس هذا إلا قول الكرامية والحنبلية؟ [كما يزعم الرازي]. ومن المعلوم أن ظهور قول أهل الإثبات قبل زمن أحمد بن حنبل كان أعظم من ظهوره في هذا الزمان، فكيف يضاف ذلك إلى أتباعه [أي على وجه الخصوص دون غيرهم].

٢٢٦- ما من طائفة من طوائف الكلام والفلسفة إلا وجمهور الناس يقولون: إنهم جحدوا العلوم الضرورية، فالقائلون بأن الممكن قد يترجح أحد طرفيه بلا مرجح من القادر أو غيره [كما يزعم من يقول بامتناع حوادث لا أول لها]، يقول جمهور العقلاء: إنهم جحدوا العلوم الضرورية. والقائلون بأن الأجسام لا تبقى والأعراض لا تبقى، يقول جمهور الناس: إنهم جحدوا العلوم الضرورية. والقائلون بأن الأصوات المتعاقبة تكون قديمة، أزلية الأعيان باقية، وأن الأصوات المسموعة من الآدميين هي قديمة، يقول جمهور العقلاء: إنهم خالفوا العلم الضروري. والقائلون بأن الكلام [أي كلام الله] هو معنى واحد: هو الأمر بكل ما أمر به، والخبر عن كل ما أخبر به، وأنه وإن عبر عنه بالعربية كان هو القرآن، وإن عبر عنه بالعبرية كان هو التوراة، يقول جمهور العقلاء إنهم جحدوا العلم الضروري.

والقائلون بأن العالم هو العلم والمعلوم، والعاقل هو العقل والمعقول، والعاشــق هو العشــق والمعشوق، واللذة هي الملتذ، والعلم هو القدرة والقدرة هي الإرادة، يقول جمهور العقلاء: إنهم خالفوا العلوم الضــرورية. والقائلون بأن الوجود الواجب وجود مطلق بشــرط الإطلاق أو لا بشرط، يقول جمهور العقلاء: إنهم خالفوا العلوم الضرورية.

٢٢٧- والقائلون بأن النبي ﷺ نص على علي بالخلافة نصــاً جلياً أشـاعه بين المسـلمين، فكتموه ولم يظهروه، يقول جمهور العقلاء: إن قولهم معلوم الفســاد بالضــرورة. والقائلون بان للأمة إماماً معصـوماً عمره سـنتان - أو ثلاث أو أربع - دخل السـرداب من أكثر من أربعمائة سـنة، أو أن علياً لم يمت ... وكذلك من يقول: إن النبي ﷺ كان يســـمي المنافقين مؤمنين، ويجعل إيمانهم كإيمان المؤمنين غير المنافقين، وهم مع ذلك مخلدون في النار، مما يعلم جمهور عقلاء المســلمين فســاده بالاضــطرار من دين الإســلام. وكذلك القائلون بأن القرآن العزيز زيد فيه زيادات، ونقص منه أشـياء، مما يعلم بالضــرورة امتناعه في العادة... ولكن إذا قيل: ما الفرق بين هـذا وبين مـا لا يمكن التواطؤ عليـه من إثبـات منف أو نفي ثـابـت، كمـا في خبر أهـل التواتر.

كـان الجواب: أن الفطر التي لم تتواطأ يمتنع اتفـاقهـا على جحـد مـا يعلم بـالبديهـة، فـأمـا مع المواطأة فلا يمتنع اتفاق خلق كثير على الكذب، الذي يعلمون كلهم أنه كذب، وإن تضــمن من جحد الحسيات والضروريات وإثبات نقيضها ما شاء الله.

وأما في المذاهب فقد يجتمع على جحد الضـروريات جمع كثير، إذا كان هناك شـبهة أو هوى، فيكون عامتهم لم يفهموا ما قاله خاصــتهم، مثل التعبير عن هذه المســألة بنفي الجهة والحيز والمكان، فيظن عامتهم أن مرادهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصــوراً في خلقه، أو مفتقراً إلى مخلوق، فيوافقون على هذا المعنى الصــحيح، ظانين أنه مفهوم تلك العبارة، فأما إذا فهموا هم حقيقة قولهم، وهو أنه ما فوق الســماوات رب، ولا وراء العالم شــيء موجود، فهذا لا

يوافقهم عليه – بعد فهمه – أحد بفطرته، وإنما يوافقهم عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة، لا سيما إن كان له هوى وغرض.

٢٢٨- الناس لهم في هذا المقام أقوال: منهم من يقول: هو نفسه فوق العرش غير مماس، ولا بينه وبين العرش فرجة، وهذا قول ابن كلاب، والحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، والأشعري، وابن الباقلاني، وغير واحد من هؤلاء، وقد وافقهم على ذلك طوائف كثيرة من أصناف العلماء، ومن أتباع الأئمة الأربعة، وأهل الحديث والصوفية، وغيرهم. وهؤلاء يقولون: إنه بذاته فوق العرش، وليس بجسم، ولا هو محدود ولا متناه. ومنهم من يقول: هو نفسه فوق العرش، وإن كان موصوفاً بقدر لا يعلمه غيره. ثم من هؤلاء من لا يجوز عليه مماسة العرش، ومنهم من يجوز ذلك. وهذا قول أهل الحديث والسنة، وكثير من أهل الفقه، والصوفية والكلام غير الكرامية، فأما أئمة أهل السنة والحديث وأتباعهم، فلا يطلقون لفظ (الجسم) نفياً ولا إثباتاً، وأما كثير من أهل الكلام فيطلقون لفظ (الجسم)، كهشام بن الحكم، وهشام الجواليقي وأتباعهما ... قول السلف والأئمة، وأهل الحديث والكلام والفقه والتصوف، الذين يقولون: له حد لا يعلمه غيره. فإذا قيل لهؤلاء: كل متناه من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وجد، واختصاصه بذلك القدر المخصص منفصل – منعوا هذا كما تقدم ذكره، وقالوا: لا نسلم أن كل ما اختص بقدر افتقر إلى مخصص منفصل عنه، ولا نسلم أن كل ما ثبت لواجب الوجود من خصائصه – يمكن أن يوجد بخلاف ذلك.

٢٢٩- وأما قوله [الرازي]: (لو كان متناهياً من جميع الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات، لأنه يكون فوقه أمكنة خالية منه). فكلام ساقط، لأنه ليس هناك شيء موجود: لا مكان ولا غير مكان، وإنما هناك: إما خلاء هو عدم محض ونفي صرف ليس شيئاً موجوداً على قول طائفة، وإما أنه لا يقال هناك لا خلاء ولا ملاء. وعلى كل تقدير فليس هناك شيء موجود، بل

يقال لمن احتج بهذا: أنت تقول ليس فوق العالم شيء موجود، ولا وراء العالم شيء موجود، مع أنه متناه عندك، فكيف يجب أن يكون فوق رب العالمين شيء موجود؟

٢٣٠- إن السماء عالية على الأرض وليست مفتقرة إليها، والهواء عال على الأرض وليس مفتقراً إليها، وكذلك الملائكة عالون على الأرض وليسوا مفتقرين إليها، فإذا كان المخلوق العالي لا يجب أن يكون مفتقراً إلى السافل، فالعلي الأعلى، الخالق لكل شيء والغني عن كل شيء، أولى ألا يكون مفتقراً إلى المخلوقات مع علوه عليها.

٢٣١- أهل الإثبات القائلون بأن الله سبحانه فوق العالم، لهم في جواز الأفعال القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته، قولان مشهوران:

أحدهما: قول من يقول: لا يجوز ذلك، كما يقول ابن كلاب والأشعري ومن اتبعهما، من أصحاب أبي حنيفة وأحمد ومالك والشافعي وغيرهم، فهؤلاء يقولون: استواؤه مفعول له، فعله في العرش، ويقولون: إنه خلق العالم تحته، من غير أن يحصل منه انتقال وتحول من حيز إلى حيز، ويقولون: إنه خصص العالم بذلك الحيز بمشيئته وقدرته.

والقول الثاني: قول من يقول: إنه يفعل أفعالاً قائمة بنفسه باختياره ومشيئته، كما وصف نفسه في القرآن بالاستواء إلى السماء وعلى العرش، وبالإتيان والمجيء، وطي السماوات بيمينه، وغير ذلك، مما هو قول أئمة أهل الحديث، وكثير من أهل الكلام، ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، فهؤلاء يقولون: إن ما يحصل من الترجيح لبعض الأحياز على بعض بأفعاله القائمة بنفسه هو بمشيئته وقدرته.

٢٣٢- هب أن العالم كري، فلم قلت: إنه إذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه، فإن هذا إنما يلزم إذا قدر أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات، فأما إذا قدر أنه فوق العالم من هذه الجهة التي عليها الحيوان والنبات والمعدن، لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة، فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مدور، والآخر فوق المدور، ليس محيطاً به، كما يجعل الإنسان تحت

قدمه حمصة أو بندقة، لا يلزم أن يكون الذي فوق المدور تحت المدور بوجه من الوجوه. وإذا قيل: المحيط بالمدور، كالفلك التاسع المحيط بالأرض، وهو العالي من كل جانب. قيل: هو العالي بالنسبة إلى ما في جوف المدور، وأما بالنسبة إلى ما فوق المدور فلا، بل المحيط وما في جوفه تحت ذلك الفوقاني مطلقاً، كما أن الحمصة والبندقة تحت الرجل الموضوعة عليها. ومما يوضح ذلك أن مركز الفلك هو السفل المطلق للفلك، والفلك من كل جانب عال عليه، فإذا قدر فوق الفلك من الجانب الذي يلي الجانب الذي عليه الأنام ما هو أعلى من الفلك من هذا الجانب وليس محيطاً به، ولا مركز العالم مركزاً له – امتنع أن يكون هذا تحت شيء من العالم، بل هو قطعاً فوق الأفلاك من هذا الجانب، وليس تحتها من ذلك الجانب، فيلزم أن يكون هو فوقها لا تحتها.

وإذا قال القائل: هذا كما لا يوصف بالسفول، فهو لا يوصف أيضاً بالعلو، فإن العالي المطلق هو المحيط، إذاً ليس إلا المحيط والمركز، وهذا إذا لم يكن محيطاً لم يكن عالياً. قيل: عن هذا جوابان: أحدهما: أنه على هذا التقدير إذا كان محيطاً لم يكن سافلاً البتة، بل يكون عالياً، وعلى هذا فإذا كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وهو الباطن الذي ليس دونه شيء، ولو أدلى المدلي بحبل لهبط عليه [كما ورد في حديث] – كان محيطاً بالعالم عالياً عليه مطلقاً، ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكاً ولا مشابهاً للفلك، فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها، وليس شكلها شكل يده، بل ولا شكل يده شكلها، وذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عالياً محيطاً بالعالم ممسكاً له، فقال: بعض مخلوقاته كالباشق مثلاً يقبض بيده حمصة، فيكون فوقها محيطاً بها ممسكاً لها، فإذا كان هذا لا يمتنع في بعض مخلوقاته، فكيف يكون ممتنعاً في حقه... ومن المعلوم أن الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك، ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطاً به أن يكون مثل فلك، فإنه العظيم الذي لا أعظم منه، وقد قال تعالى: {وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم

القيامة والسماوات مطويات بيمينه}، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ من غير وجه ما يوافق ذلك، مثل حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «يقبض الله الأرض، ويطوي السماء بيمينه، ثم يهزهن، ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟» وفي رواية: «أنها تكون بيده مثل الكرة في يد الصبيان» وروي ما هو أقل من ذلك ... وكذلك أمثال ذلك من إحاطة المخلوق ببعض المخلوقات، كإحاطة الإنسان بما في جوفه، وإحاطة البيت بما فيه، وإحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب، فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يقال: إنها تحت المحاط، وأن ذلك نقص، مع كون المحيط يحيط به غيره، فالعلي الأعلى المحيط بكل شيء، الذي تكون الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه، كيف يجب أن يكون تحت شيء مما هو عال عليه أو محيط به، ويكون ذلك نقصاً ممتنعاً.

٢٣٣- كان عندي من هؤلاء النافين لهذا من هو من مشايخهم، وهو يطلب مني حاجة، وأنا أخاطبه في هذا المذهب كأني غير منكر له، وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق صدره، فرفع طرفه ورأسه إلى السماء، وقال: يا الله، فقلت له: أنت محق، لمن ترفع طرفك ورأسك؟ وهل فوق عندك أحد؟ فقال: أستغفر الله، ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته، ثم بينت له فساد هذا القول: فتاب من ذلك، ورجع إلى قول المسلمين المستقر في فطرهم.

٢٣٤- قول المعطلة لما كان أبعد عن الحق من قول المجسمة، كانت حجج أهل التعطيل أضعف من حجج أهل التجسيم، ولما كان مرض التعطيل أعظم، كانت عناية الكتب الإلهية بالرد على أهل التعطيل أعظم، وكانت الكتب الإلهية قد جاءت بإثبات صفات الكمال على وجه التفصيل، مع تنزيهه عن أن يكون له فيها مثيل، بل يثبتون له الأسماء والصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، ويأتون بإثبات مفصل ونفي مجمل، فيثبتون أن الله حي، عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، ودود، إلى غير ذلك من الصفات، ويثبتون مع ذلك أنه لا ند له، ولا مثل له، ولا كفو له، ولا سمي له. ويقول تعالى: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}،

ففي قوله: {ليس كمثله شيء} رد على أهل التمثيل، وفي قوله: {وهو السميع البصير} رد على أهل التعطيل. ولهذا قيل: الممثل يعبد صنماً والمعطل يعبد عدماً.

والمقصود هنا أن هؤلاء النفاة لا يمكنهم إقامة حجة على غلاة المجسمة الذين يصفونه بالنقائص، حتى الذين يقولون ما يحكى عن بعض اليهود أنه [الله سبحانه] بكى على الطوفان حتى رمد، وأنه عض يده حتى جرى منه الدم ندماً، ونحو ذلك من المقالات التي هي من أفسد المقالات وأعظمها كفراً، ليس مع هؤلاء النفاة القائلين بأنه ليس بداخل العالم ولا خارجه حجة عقلية يبطلون بها مثل هذه الأقوال الباطلة، فكيف بما هو دونها من الباطل، فكيف بالأقوال الصحيحة.

الجزء السابع

٢٣٥- القول بأن الفلك مستدير هو قول جماهير علماء المسلمين، والنقل بذلك ثابت عن الصحابة والتابعين، بل قد ذكر أبو الحسين بن المنادي، وأبو محمد بن حزم، وابن الجوزي، وغيرهم: أنه ليس في ذلك خلاف بين الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء المسلمين، وقد نازع في ذلك طوائف من أهل الكلام والرأي، من الجهمية والمعتزلة وغيرهم. وقال الله تعالى: {وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون} ... قال ابن عباس وغيره: في فلكة، مثل فلكة المغزل. وفي حديث جبير بن مطعم عن النبي ﷺ، الذي رواه أبو داود والترمذي وغيرهما، «أن أعرابيا قال: يا رسول الله، جهدت الأنفس وجاع العيال وهلك المال فادع الله لنا، فإنا نستشفع بك على الله، ونستشفع بالله عليك، فسبح رسول الله ﷺ حتى عرف ذلك في وجوه الصحابة، ثم قال: (ويحك أتدري ما الله؟ شأن الله أعظم من ذلك. إن الله لا يستشفع به أحد من خلقه، إن عرشه على سماواته هكذا، وقال بأصابعه مثل القبة، وأنه ليأط به أطيط الرحل الجديد براكبه» وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

٢٣٦- قوله [الرازي] (جهة فوق أشرف الجهات، خطابي) ليس كذلك، وذلك لأنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص، فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، فلما تقابل الموت والحياة وصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل وصف بالعلم دون الجهل، ولما تقابل القدرة والعجز وصف بالقدرة دون العجز، ولما تقابل الكلام والبكم وصف بالكلام دون البكم، ولما تقابل السمع والبصر والصمم والعمى، وصف بالسمع والبصر دون الصمم والعمى، ولما تقابل الغنى والفقر وصف بالغنى دون الفقر، ولما تقابل الوجود والعدم وصف بالوجود دون العدم، ولما تقابل المباينة للعالم

والمداخلة له وصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كان مع المباينة لا يخلو إما أن يكون عالياً على العالم أو مسامتاً له، وجب أن يوصف بالعلو دون المسامتة، فضلاً عن السفول. والمنازع يسلم أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر، وعلو المكانة معناه أنه أكمل من العالم، وعلو القهر مضمونه أنه قادر على العالم، فإذا كان مبايناً للعالم، كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم، لا محاذياً له، ولا سافلاً عنه، ولما كان العلو صفة كمال، كان ذلك من لوازم ذاته، فلا يكون مع وجود غيره إلا عالياً عليه، لا يكون قط غير عال عليه. كما ثبت في ... صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه كان يقول في دعائه «أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء» ولهذا كان مذهب السلف والأئمة أنه مع نزوله إلى سماء الدنيا لا يزال فوق العرش، لا يكون تحت المخلوقات، ولا تكون المخلوقات محيطة به قط، بل هو العلي الأعلى: العلي في دنوه، القريب في علوه، ولهذا ذكر غير واحد إجماع السلف على أن الله ليس في جوف السماوات.

ولكن طائفة من الناس قد يقولون: إنه ينزل ويكون العرش فوقه، ويقولون: إنه في جوف السماء، وإنه قد تحيط به المخلوقات وتكون أكبر منه، وهؤلاء ضلال جهال، مخالفون لصريح المعقول وصحيح المنقول، كما أن النفاة الذين يقولون: ليس داخل العالم ولا خارجه جهال ضلال، مخالفون لصريح المعقول وصحيح المنقول. فالحلولية والمعطلة متقابلان.

٢٣٧- من المعلوم أن جهة العلو أحق بالاختصاص، لأن الجهة العالية أشرف بالذات من السافلة، ولهذا اتفق العلماء على أن جهة السماوات أشرف من جهة الأرض، وجهة الرأس أشرف من جهة الرجل، فوجب اختصاصه بخير النوعين وأفضلهما، إذ اختصاصه بالناقص المرجوح ممتنع.

٢٣٨- قول النافي: (ولأن العالم كرة، فلا فوق إلا وهو تحت بالنسبة)، فيقال له: هذا خطأ، لما تقدم من أن المحيط باتفاق العقلاء عال على المركز، وأن العقلاء متفقون على أن الشمس والقمر

والكواكب، إذا كانت في السماء، فلا تكون إلا فوق الأرض، وكذلك السحاب والطير في الهواء. وأيضاً فإن هذا التحت أمر خيالي وهمي لا حقيقة له، وليس فيه نقص، كالمعلق برجليه لا تكون السماء تحته إلا في الوهم الفاسد، والخيال الباطل، وكذلك النملة الماشية تحت السقف، فالشمس والقمر والنجوم السابحة في أفلاكها، لا تكون بالليل تحتنا إلا في الوهم والخيال الفاسد.

٢٣٩- في المسند عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من ليلة إلا والبحر يستأذن ربه في أن يغرق بني آدم فيمنعه ربه».

٢٤٠- والعدم ليس بشيء، لا سيما العدم الممتنع، فإنه ليس بشيء باتفاق العقلاء، ويمتنع أن يكون فوق الله شيء، فهو عدم ممتنع ... غاية الكمال في العلو أن لا يكون فوق العالي شيء موجود، ... وما ذكرته من الخلاء إذا قدر أنه لا بد منه، لم يقدح ذلك في علوه الذي يستحقه، كما أنه سبحانه موصوف على كل شيء قدير، والممتنع بنفسه الذي ليس بشيء ولا يدخل في العموم لا يكون عدم دخوله نقص في قدرته الشاملة. وكذلك هو سبحانه بكل شيء عليم، فيعلم الأشياء على ما هي عليه، فما لم يكن موجوداً لا يعلمه موجوداً، كما قال تعالى {قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السماوات ولا في الأرض} ولا يكون نفي هذا العلم نقصاً، بل هو من تمام كماله، لأنه يقتضي أن يعلم الأشياء على ما هو عليه، ونظائر هذا كثيرة.

٢٤١- قوله [الرازي]: (إن ما لا يتناهى فكل نقطة منها فوقها نقطة، فكل شيء، منه سفل) – لا يقدح في مطلوبنا، فإن مقصودنا ألا يكون غيره أعلى منه، بل هو عال على كل موجود، ثم بعد ذلك إذا قدرت أنه ما منه شيء إلا وغيره منه أعلى منه، لم يقدح هذا في مقصوده ولا في كماله، فإنه لم يعل على شيء منه إلا ما هو [منه] لا من غيره. وأيضاً فإن مثل هذا لا بد منه، والواجب إثبات صفات الكمال بحسب الإمكان. وأيضاً فإن مثل هذا كمال في العلو،

ولا يقدح في العالي، أن يكون بعضه أعلى من بعض إذا لم يكن بعضه عالياً عليه. وأيضاً فإن الناس متنازعون في صفاته: هل بعضها أفضل من بعض، مع أنها كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه؟ وهل بعض كلامه أفضل من بعض مع كمال الجميع؟ والسلف والجمهور على أن بعض كلامه أفضل من بعض، وبعض صفاته أفضل من بعض، مع كونها كلها كاملة لا نقص فيها، كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة، كقوله تعالى: {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها} وكقوله ﷺ حاكياً عن ربه: «إن رحمتي تغلب غضبي» وفي لفظ: «سبقت غضبي»، وقوله: {قل هو الله أحد} تعدل ثلث القرآن. ... فإذا كانت صفاته كلها كاملة لا نقص فيها، وبعضها أفضل من بعض، لم يمتنع أن هو العالي علواً مطلقاً، وإن كان منه ما هو أعلى من غيره.

٢٤٢- إذا قيل: إنه في السماء، كان المعنى إنه في العلو، وهو مع ذلك فوق كل شيء، ليس في جوف السماوات، فإن السماء هو العلو، وكل ما علا فهو سماء. يقال: سما، يسمو، سمواً، أي علا، يعلو، علواً. وهذا اللفظ يعم كل ما يعلو، لم يخص بعض أنواعه بسبب القرينة. فإذا قيل: فليمدد بسبب إلى السماء، فقد يراد به السقف، وإذا قيل: نزل المطر من السماء، كان نزوله من السحاب، وإذا قيل: العرش في السماء فالمراد به ما فوق الأفلاك. وإذا قيل: الله في السماء، فالمراد بالسماء ما فوق المخلوقات كلها، أو يراد: أنه فوق السماء وعليها، فأما أن يكون في جوف السماوات فليس هذا قول أهل الإثبات، أهل العلم والسنة، ومن قال بذلك فهو جاهل، كمن يقول: إن الله ينزل ويبقى العرش فوقه، أو يقول: إنه يحصره شيء من مخلوقاته، فهؤلاء ضلال، كما أن أهل النفي ضلال.

٢٤٣- لا تجد أحداً سلب الله ما وصف به نفسه من صفات الكمال، إلا وقوله يتضمن لوصفه بما يستلزم ذلك من النقائص والعيوب ولتمثيله بالمخلوقات، وتجده قد توهم وتخيل أوهاماً وخيالات فاسدة غير مطابقة بنى عليها قوله من جنس هذا الوهم والخيال، وأنهم يتوهمون

ويتخيلون أنه إذا كان فوق العرش كان محتاجاً إلى العرش، كما أن الملك إذا كان فوق كرسيه كان محتاجاً إلى كرسيه، وهذا عين التشبيه الباطل، والقياس الفاسد، ووصف الله بالعجز والفقر إلى الخلق، وتوهم أن استواءه مثل استواء المخلوق، أو لا يعلمون أن الله يجب أن نثبت له صفات الكمال وننفي عنه مماثلة المخلوقات؟ وأنه: {ليس كمثله شيء} لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله؟ فلا بد من تنزيهه عن النقائص والآفات ومماثلة شيء من المخلوقات، وذلك يستلزم إثبات صفات الكمال والتمام، التي ليس فيها كفو لذي الجلال والإكرام.
وبيان ذلك هنا أن الله مستغن عن كل ما سواه، وهو خالق كل مخلوق، ولم يصر عالياً على الخلق بشيء من المخلوقات، بل هو سبحانه خلق المخلوقات، وهو بنفسه عال عليها، لا يفتقر علوه عليها إلى شيء منها، كما يفتقر المخلوق إلى ما يعلو عليه من المخلوقات، وهو سبحانه حامل بقدرته للعرش ولحملة العرش، وفي الأثر: أن الله لما خلق العرش أمر الملائكة بحمله، قالوا: ربنا كيف نحمل عرشك وعليه عظمتك؟ فقال: قولوا: لا حول ولا قوة إلا بالله، فإنما أطاقوا حمل العرش بقوته تعالى، والله إذا جعل في مخلوق قوة أطاق المخلوق حمل ما شاء أن يحمله من عظمته وغيرها، فهو بقوته وقدرته الحامل للحامل والمحمول، فكيف يكون مفتقراً إلى شيء؟ وأيضاً فالمحمول من العباد بشيء عال، لو سقط ذلك العالي سقط هو، والله أغنى وأجل وأعظم من أن يوصف بشيء من ذلك، وأيضاً فهو سبحانه خلق ذلك المكان العالي والجهة العالية والحيز العالي، إذا قدر شيئاً موجوداً، كما لو جعل ذلك اسماً للعرش، وجعل العرش هو المكان العالي، كما في شعر حسان:

تعالى علواً فوق عرش إلهنا ... وكان مكان الله أعلى وأعظما

فالمقصود أنه خلق المكان وعلاه، وبقوته صار عالياً، والشرف الذي حصل لذلك المكان العالي منه، ومن فعله وقدرته ومشيئته، فإذا كان هو عالياً على ذلك وهو الخالق له، وذلك مفتقر إليه من كل وجه، وهو مستغن عنه من كل وجه، فكيف يكون قد استفاد العلو منه،

ويكون ذلك المكان أشرف منه؟، وإنما صار له الشرف به، والله مستحق للعلو والشرف بنفسه، لا بسبب سواه، فهل هذا وأمثاله إلا من الخيالات والأوهام الباطلة التي تعارض بها فطرة الله التي فطر الناس عليها، والعلوم الضرورية، والقصود الضرورية، والعلوم البرهانية القياسية، والكتب الإلهية، والسنن النبوية، وإجماع أهل العلم والإيمان من سائر البرية؟ .

٢٤٤- وضع الجبهة على الأرض يفعله الناس لكل من تواضعوا له من أهل الأرض والسماء، ولهذا يسجد المشركون للأصنام والشمس والقمر سجود عبادة، وقد سجد ليوسف أبواه وإخوته سجود تحية لا عبادة، لكون ذلك كان جائزاً في شرعهم، وأمر الله الملائكة بالسجود لآدم، والسجود لا يختص بمن هو في الأرض، بل لا يكاد يفعل لمن هو في بطنها، بل لمن هو على ظهرها عال عليها، وأما توجيه القلوب والأبصار والأيدي عند الدعاء إلى السماء فيفعلونه إذا كان المدعو في العلو، فإذا دعوا الله فعلوا ذلك، وإن قدر منهم من يدعوا الكواكب ويسألها، أو يدعوا الملائكة، فإنه يفعل ذلك. فعلم أن قصدهم بذلك التوجه إلى جهة المدعو المسؤول، الذي يسألونه ويدعونه، حتى لو قدر أن أحدهم يدعو صنماً أو غيره مما يكون على الأرض لكان توجه قلبه ووجهه وبدنه إلى جهة معبوده الذي يسأله ويدعوه، كما يفعل النصارى في كنائسهم، فإنهم يوجهون قلوبهم وأبصارهم وأيديهم إلى الصور المصورة في الحيطان، وإن كان قصدهم صاحب الصورة، وكذلك من قصد الموتى في قبورهم، فإنه يوجه قصده وعينه إلى من في القبر، فإذا قدر أن القبر أسفل منه توجه إلى أسفل، وكذلك عابد الصنم إذا كان فوق المكان الذي فيه الصنم، فإنه يوجه قلبه وطرفه إلى أسفل، لكون معبوده هناك. فعلم بذلك أن الخلق متفقون على أن توجيه القلب والعين واليد عند الدعاء إلى جهة المدعو، فلما كانوا يوجهون ذلك إلى جهة السماء عند الله، علم إطباقهم على أن الله في جهة السماء.

٢٤٥- السلف مطبقون على تكفير من أنكر ذلك [علو الله]، لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين، والأمور المعلومة بالضرورة عند السلف والأئمة وعلماء الدين قد لا تكون معلومة لبعض الناس: إما لإعراضه عن سماع ما في ذلك من المنقول، فيكون حين انصرافه عن الاستماع والتدبر غير محصل لشرط العلم، بل يكون ذلك الامتناع مانعاً له من حصول العلم بذلك.

٢٤٦- أبو الحسين البصيري، وأمثاله من المعتزلة، يعتمدون في أصول دينهم على أحاديث قد يجمعها عبد الوهاب بن أبي حية البغدادي، فيها الكذب والضعف، وأضعافها من الأخبار المتواترة لا يعرفونها البتة.

٢٤٧- أبو الحسين وأمثاله من المعتزلة، وكذلك الغزالي والرازي وأمثالهما من فروع الجهمية، هم من أقل الناس علماً بالأحاديث النبوية وأقوال السلف في أصول الدين، وفي معاني القرآن، وفيما بلغوه من الحديث، حتى أن كثيراً منهم لا يظن أن السلف تكلموا في هذه الأبواب. ومن كان له علم بهذا الباب، علم أن كلام السلف في هذه المسائل الأصولية، كمسائل العلو وإثبات الصفات الخبرية وغير ذلك، أضعاف أضعاف كلامهم في مسائل الجد، والإخوة، والطلاق، والظهار، والإيلاء، وتيمم الجنب، ومس المحدث للمصحف، وسجود السهو، ومسائل الأيمان، والنذور والفرائض، وغير ذلك مما تواتر به النقل عنهم. ... قد يتواتر عند أهل العلم بالشيء ما لا يتواتر عند غيرهم، وأهل العلم بالحديث أخص الناس بمعرفة ما جاء به الرسول، ومعرفة أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإليهم المرجع في هذا الباب، لا إلى من هو أجنبي عن معرفته، ليس له معرفة بذلك، ولولا أنه قلد في الفقه بعض الأئمة، لكان في الشرع مثل آحاد الجهال من العامة.

٢٤٨- من يسلك في العقليات مسلك الاجتهاد ويغلط فيها، كما غلط غيره، فيشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، مع أنه لا يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة من هذا الباب

ما كان لأئمة السـنة، وإن كان يعرف متون الصـحيحين وغيرهما، وهذه حال أبي محمد بن حزم، وأبي الوليد الباجي، والقاضي أبي بكر بن العربي، وأمثالهم، ومن هذا النوع بشر المريسي ومحمد بن شجاع الثلجي، وأمثالهما.

ونوع ثالث سمعوا الأحاديث، والآثار، وعظموا مذهب السلف، وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصـولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار، ما لأئمة السـنة والحديث، لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها، ولا من جهة الفهم لمعانيها، وقد ظنوا صـحة بعض الأصـول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض، وهذا حال أبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل وأمثالهم.

٢٤٩- تارة يفوضون [أي أهل البدع] معانيها [معاني الصفات]، ويقولون: تجري على ظواهرها، كما فعله القاضـي أبو يعلى وأمثاله في ذلك، وتارة يختلف اجتهادهم، فيرجحون هذا تارة وهذا تارة، كحال ابن عقيل وأمثاله، وهؤلاء قد يدخلون في الأحاديث المشـكلة ما هو كذب موضـوع، ولا يعرفون أنه موضـوع، وما له لفظ يدفع الإشـكال، مثل أن يكون رؤيا منام، فيظنونه كان في اليقظة ليلة المعراج، ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية وغيرهم، وقد شاركهم في بعض أصولها، ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة، كمسألة القرآن والرؤية، فإنه قد اشتهر عند العامة والخاصة أن مذهب السلف وأهل السـنة والحديث: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث، وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية، التي ظنها صحيحة، ولم يكن لهم من الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه، والحديث وأقوال الصحابة، ما لأئمة السنة والحديث، فذهب مذهباً مركباً من هذا وهذا، وكلا الطائفتين ينسبه إلى التناقض، وهذه طريقة الأشـعري وأئمة أتباعه، كالقاضـي أبي بكر، وأبي إسـحاق الإسفراييني، وأمثالهما، ولهذا تجد أفضل هؤلاء، كالأشعري، يذكر مذهب أهل السنة والحديث

على وجه الإجمال، ويحكيه بحسب ما يظنه لازماً، ويقول: إنه يقول بكل ما قالوه، وإذا ذكر مقالات أهل الكلام، من المعتزلة وغيرهم، حكاها حكاية خبير بها، عالم بتفصيلها، وهؤلاء كلامهم نافع في معرفة تناقض المعتزلة وغيرهم، ومعرفة فساد أقوالهم، وأما في معرفة ما جاء به الرسول، وما كان عليه الصحابة والتابعون، فمعرفتهم بذلك قاصرة، وإلا فمن كان عالماً بالآثار، وما جاء عن الرسول، وعن الصحابة والتابعين، من غير حسن ظن بما يناقض ذلك، لم يدخل مع هؤلاء: إما لأنه علم من حيث الجملة أن أهل البدع المخالفين لذلك مخالفون للرسول قطعاً، وقد علم أنه من خالف الرسول فهو ضال، كأكثر أهل الحديث، أو علم مع ذلك فساد أقوال أولئك وتناقضها، كما علم أئمة السنة من ذلك ما لا يعلمه غيرهم كمالك وعبد العزيز الماجشون وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وسفيان بن عيينة وابن المبارك ووكيع بن الجراح وعبد الله بن إدريس وعبد الرحمن بن مهدي ومعاذ بن معاذ ويزيد بن هارون الواسطي ويحيى بن سعيد القطان وسعيد بن عامر والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وأبي عبد الرحمن القاسم بن سلام ومحمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن حجاج النيسابوري والدارميين: أبي محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن وعثمان بن سعيد وأبي حاتم وأبي زرعة الرازيين وأبي داود السجستاني وأبي بكر الأثرم وحرب الكرماني ومن لا يحصى عدده إلا الله من أئمة الإسلام، وورثة الأنبياء، وخلفاء الرسل. فهؤلاء كلهم متفقون على نقيض قول النفاة، كما تواترت الآثار عنهم، وعن غيرهم من أئمة السلف بذلك، من غير خلاف بينهم في ذلك.

٢٥٠- إذا بينت له فسادها [الأقوال المبتدعة]، وما فيها من الاشتباه والالتباس، قال: هذه قالها فلان وفلان، وكانوا فضلاء، فكيف خفي عليهم مثل هذا؟ فينتهون بعد إعراضهم عن كلام المعصوم، الذي لا ينطق عن الهوى، وإجماع سلف الذين لا يجتمعون على ضلالة، ومخالفة عقول بني آدم التي فطرهم الله عليها، إلى تقليد رجال يقولون: إن هذه القضايا عقلية برهانية،

وقد خالفهم في ذلك رجال آخرون من جنســـهم، مثلهم وأكثر منهم، وعامة من تجده من طلبة العلم، المنتسبين إلى فلسفة أو كلام أو تصوف أو فقه أو غير ذلك، إذا عارض نصوص الكتاب والسنة بما يزعم أنه برهان قطعي، ودليل عقلي، وقياس مستقيم، وذوق صحيح، ونحو ذلك إذا حاققته وجدته ينتهي إلى تقليد لمن عظمه إذا كان من الأتباع، أو إلى ما افتراه هو – أو توهمه – إن كان من المتبوعين، وللطائفتين نصـيب مما ذكره الله في أشـباههم، قال تعالى: {ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشـــد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأن الله شـــديد العذاب * إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسـباب * وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤوا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حســـرات عليهم وما هم بخارجين من النار} ...

٢٥١- لا يجوز أن يقال جنس المعقول به يعلم بالســـمع، فلا يجوز أن يرد شـــيئاً منه، فإن العقلاء متفقون على أن جنس المعقولات لا يلزم من تكذيب بعضـها تكذيب السـمع، وإن قدر أنها عقليات صحيحة، مثل مسائل الحساب الدقيقة وغيرها، فإنها مع كونها عقليات صحيحة لا يلزم من القدح فيها القدح في الســمع، فكيف بالمعقولات التي فيها خطأ كثير وتنازع عظيم، بل كل من كان عن الشـرائع أبعد، كان اضـطرابهم في عقلياتهم أكثر، كالفلاسـفة فإن بينهم من الاختلاف في عقلياتهم – حتى في المنطق والهيئة والطبيعيات – ما لا يكاد يحصـــى، وكلامهم في الإلهيات قليل، وعلمهم بها ضـعيف، ومســائلها عندهم يســيرة، وهي مع هذا عندهم لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا ســهل فيرتقى، ولا سمين فينتقى، وأســاطينهم معترفون بأنه لا ســبيل لهم إلى اليقين فيها وإنما يتكلمون فيها بالأولى والأخلق، وهم مع هذا متنازعون فيها أعظم من تنازع كل فرقة من مبتدعة أهل الملل في الأمور الإلهية.

وإذا كان جنس ما يسـميه هؤلاء عقليات، فيه خطأ كثير باتفاق الناس وبالضـرورة، لم يمكن أن يقبل جنس ما يقال له عقليات، فضـلاً عن أن يعارض به، ولو قبل جنس ما يقال له عقليات كله، للزم من الجمع بين النقيضين ما شاء الله.

٢٥٢- إذا تنازع الناس، وادعى كل فريق أن قولنا هو الذي تشهد به الفطر السليمة، لم يفصل بينهم إلا ما يتفقون على صدق شهادته: إما كتاب منزل من السماء يحكم بينهم، وإما شهادة فطر تقر الطائفتان أنها صحيحة الإدراك صادقة الخبر، فلا يحكم بين المتنازعين إلا حاكم يسلمان لحكمه.

٢٥٣- نعلم بالعادة المطردة أن القضايا التي بها علموا أنه رسول الله الصادق فيما يخبر به عن الله، لو كانت مستلزمة لقول نفاة العلو، وأن الله ليس مبايناً للعالم ولا هو فوق السماوات، ولا يمكن الإشارة إليه، ولا عرج أحد من الملائكة ولا محمد، إليه نفسه، ولا نزل من عنده نفسه شيء، لا ملك ولا غيره - لكانت هذه اللوازم تحصل في نفوسهم، كما حصلت في أنفس غيرهم، ولا سيما مع كثرة الخلق، وانتشار الإسلام، ودخول الناس في دين الله أفواجاً، ولو كانت هذه القضـايا مسـتقرة في أنفسـهم، لامتنع في العادة ألا يتكلموا بها، فضـلاً عن أن يتكلموا بنقيضها، ولو وجب في العادة أن يعارضوا بها ما دل عليه ظاهر السمع، لكانوا يسألونه [أي النبي ﷺ] ويقولون: ما دلت عليه هذه الآيات والأحاديث التي أخبرتنا بها يناقض هذه القضايا التي علمنا بها أنك رسول الله الصادق عليه، فما يمكننا أن نجمع بين تصديقك في دعوى الرسالة، وبين الإخبار بهذه الأمور، بل تصديقك في دعوى الرسالة يقتضي تكذيب مقتضى هذه الأخبار، فكيف نصنع؟ هل لها تأويل يوافق ما به علمنا أنك صادق؟ أم نحن مأمورون بأن نقرأ ما ظاهره كفر وكذب يقدح في أصـول إيماننا، ونعرض بقلوبنا وعقولنا عن فهم ذلك وتدبره والنظر فيه؟، وهذا فيه عذاب عظيم للعقول، وفساد عظيم في القلوب، إذا كان الرجل مأموراً أن يقرأ في الليل والنهار كلاماً، يقرأ به في صلاته وغير صلاته، ويجزم بأنه

صدق لا كذب، وأن من كفر بحرف منه فهو كافر، وذلك الكلام مشتمل على أخبار ظاهرها ومفهومها يناقض ما به علم وصــدق ذلك الكلام، بل هو باطل وضــلال وكفر، فيورثه ذلك الحيرة والاضــطراب، ويمرض قلبه أعظم مرض، ويكون تألمه لذلك ووجع قلبه أعظم بكثير من مرض بدنه ووجع يده ورجله، فإنه حينئذ إن قبل ما به صـــدق هذا الرســول قدح في الكلام الذي أخبر أنه حق وصــــدق، فيكون ذلك الدليل الذي دله على صـــــدقه، دله على كذب المفهوم من أخباره وإن صدق المفهوم من أخباره، أبطل شاهد صدقه، ومن المعلوم أن أخباره لو عارضت معقولاً لهم، غير ما به علموا صدقه، لأوجب ذلك من الحيرة والألم والفساد ما لا يعلمه إلا الله، فكيف إذا كان المعارض له ما به علموا صدقه؟ ... وقد كان الصحابة يسألون رسول الله ﷺ، ويسأل بعضهم بعضاً، عن أدنى شبهة تعرض في خطابه وخبره، مثل ما كان يوم الحديبية ... والمقصود أن كثيراً من الصحابة اشتد عليهم ذلك، وأجلهم عمر، فجاء إلى النبي ﷺ: فقال: يا رســول الله، ألســنا على حق، وعدونا على باطل؟ قال: بلى، قال فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال: إني رســول الله وهو ناصــري، ولســت أعصــيه. فقال: ألم تكن تحدثنا أنا نأتي البيت، ونطوف به؟ فقال بلى، أقلت لك إنك تأتيه هذا العام؟ قال: لا، قال: فإنك آتيه ومطوف به، ثم ذهب عمر إلى أبي بكر، فقال له مثل ما قال للنبي ﷺ، وأجابه أبو بكر بمثل ما أجابه النبي ﷺ، من غير أن يكون سمع جواب النبي ﷺ ... فهذا عمر ... وقد اشـتبه عليه معنى نص، وليس ظاهره ينافي الواقع، فإن الله تعالى قال: {لتدخلن المسـجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين} وكان النبي ﷺ أخبرهم بذلك قبل نزول الآية خبراً مطلقاً، من المعلوم باتفاق الفقهاء أن الرجل إذا قال: والله لأفعلن كذا وكذا، ولم يكن هناك سبب ولا نية توجب التعجيل كان له أن يؤخره إلى وقت آخر، فلم يكن في ظاهر خطاب الله ورسـوله ما يقتضـي تعجيل إتيان البيت والطواف به، ومع هذا لما ظن هذا الذي هو أفضـــل الأمة بعد أبي بكر، أن ظاهره يقتضـــي التعجيل، أورده على النبي ﷺ، ثم على

صديقه، وأجاب كل منهما في مغيب الآخر بأنه ليس في الخطاب ما يقتضي التعجيل، وإنما الذي فهم ذلك من الخطاب غلط في فهمه، فالغلط منه، لا لنقص في دلالة الخطاب. وأيضاً ففي الصحيح أنه قال ﷺ: «من نوقش الحساب عذب، قالت عائشة: فقلت يا رسول الله، أليس الله يقول في كتابه: {فسوف يحاسب حسابا يسيرا}، فقال: ذلك العرض، ومن نوقش الحساب عذب»، ومعلوم أن قوله: {فسوف يحاسب حسابا يسيرا}، لا يدل ظاهره على أن المحاسب يناقش، بل الظاهر من لفظ الحساب اليسير أنه لا تكون فيه مناقشة، ومع هذا فلما قال: من نوقش عذب، فظنت امرأة تحبه ويحبها – وهي أحب النساء إليه، وأبوها أحب الرجال إليه – أن ظاهر خطابه يعارض تلك الآية – سألته عن ذلك ولم تسكت.

وكذلك في الحديث الصحيح أنه قال: «والذي نفسي بيده لا يلج النار أحد بايع تحت الشجرة، قالت حفصة: فقلت يا رسول الله: أليس الله يقول: {وإن منكم إلا واردها} فقال: ألم تسمعيه قال: {ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا}». وقد بين في الحديث الصحيح الذي رواه جابر وغيره أن الورود هو المرور على الصراط، ومعلوم أنه إذا كان قد أخبرهم أن جميع الخلق يعبرون الصراط ويردون النار بهذا الاعتبار، لم يكن قوله لهم: فلان لا يدخل النار منافياً لهذا العبور، ولهذا قال لها: ألم تسمعيه قال: {ثم ننجي الذين اتقوا} فأخبرها أن هذا الورود لا ينافي عدم الدخول الذي أخبرت به، فالذين نجاهم الله بعد الورود – الذي هو العبور – لم يدخلوا النار، ولفظ الورود والدخول قد يكون فيه إجمال فقد يقال لمن دخل سطح الدار: أنه دخلها ووردها، وقد يقال لمن مر على السطح ولم يثبت فيها: إنه لم يدخلها، فإن قيل: فلان ورد هذا المكان الرديء ثم نجاه الله منه، وقيل فلان: لم يدخله الله إياه، كان كلا الخبرين صدقاً لا منافاة بينهما، وقوله تعالى: {وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا * ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا}، بيان فيه نعمة الله على المتقين: أنهم مع الورود والعبور عليها وسقوط غيرهم فيها نجوا منها، والنجاة من الشر لا

تستلزم حصوله، بل تستلزم انعقاد سببه، فمن طلبه أعداؤه ليهلكوه ولم يتمكنوا منه، يقال: نجاه الله منهم ... فلفظ (النجاة من الشر) يقتضي انعقاد سبب الشر، لا نفس حصوله في المنجى، فقوله تعالى: {ثم ننجي الذين اتقوا}، لا يقتضي أنهم كانوا معذبين ثم نجوا، لكن يقتضي أنهم كانوا معرضين للعذاب الذي انعقد سببه، وهذا هو الورود، فقوله ﷺ: «لن يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة»، لا ينافي هذا الورود، ... ومع هذا لما اشتبه ذلك على امرأته، سألته عن ذلك، وذكرت ما يعارض خبره في فهمها، ولم تسكت.

وقد كان يفعل الأمر فيسألونه: هل هو بوحي فيجب طاعته؟ أو هو رأي يمكن معارضته برأي أصلح منه؟ ويشيرون عليه في الرأي برأي آخر، فيقبل منهم ويوافقهم، كما سأله الحباب بن المنذر لما نزل ببدر ... ولما صالح غطفان عام الخندق على نصف ثمر المدينة ... قال له سعد ما مضمونه: إن كان الله أمرك بهذا سمعنا وأطعنا، وإن كان رأياً منك أردت به مصلحتنا، فقد كنا في الجاهلية وما أحد منهم ينال منها ثمرة إلا بشرىً أو قرىً، فحين أعزنا الله بالإسلام نعطيهم ثمرنا؟ أو كما قال: فبين له النبي ﷺ: «إني لما رأيت الأعداء قد تحزبوا عليكم خشيت أن تضعفوا عنهم، فرأيت أن أدفع هؤلاء ببعض الثمر، فإذا كنتم ثابتين صابرين، فلا حاجة إلى هذا» ... بل كان يأمرهم بالأمر الذي يجب عليهم طاعته، فيعارضه بعضهم بما لا يصلح للمعارضة، فيجيبهم، فإن في الصحيح «أنه نهاهم عن الوصال، فقالوا: إنك تواصل فقال: إني لست كهيئتكم، إني أبيت عند ربي ويطعمني ويسقيني»، ومعلوم أن هذه معارضة فاسدة، لو أوردها بعض طلبة الفقهاء، أجابه آخر بأن أمره ونهيه يجب طاعته فيه، وحكمه لازم للأمة باتفاق المسلمين، بل ذلك معلوم بالاضطرار من دينه، **وإن كان بعض الناس ينازع في الأمر المطلق: هل يفيد الإيجاب أم لا؟ فلم ينازع في أنه إذا بين في الأمر أنه للإيجاب يجب طاعته، ولا أنه إذا صرح ابتداءً بالإيجاب تجب طاعته، ولكن نزاعهم في مراده بالأمر المطلق: هل يعلم به أنه أراد به الإيجاب؟ فهذا نزاع في العلم بمراده، لا نزاع**

في وجوب طاعته فيما أراد به الإيجاب، فإن ذلك لا ينازع فيه إلا مكذب به، والمقصود أن حكم النهي لازم للأمة، وأما فعله فقد يكون مختصاً به باتفاق الأمة، ... فإذا أمر المسلمين أو نهاهم أمراً ونهياً علموا به مراده، لم يكن لأحد منهم أن يعارض ذلك بفعله باتفاق العلماء، وإنما يتكلمون في تعارض دلالة القول والفعل، إذا لم يعلموا مراده بالقول، ... فتبين أن من عارض نهيه عن الوصال بقوله: إنك تواصل، كانت معارضته خطأ، باتفاق العلماء ومع هذا فقد أجابه ببيان الفرق، وقال: «**إني لست كأحدكم، إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني**» ... هذا وأمثاله كثير.

هذا من المؤمنين به المحبين له، فأما معارضة الكفار بما لا يصلح للمعارضة – عند أهل النظر والخبرة بالمناظرة – على سبيل الجدل بالباطل فكثيرة. مثل معارضتهم لله لما نزل قوله تعالى: {إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون}، فقام ابن الزبعرى وغيره فقالوا: قد عبد المسيح، فآلهتنا خير أم هو؟ فأنزل الله تعالى: {ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون} إي يضحون. {وقالوا أآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون * إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلا لبني إسرائيل} وأنزل الله تعالى: {إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون * لا يسمعون حسيسها وهم في ما اشتهت أنفسهم خالدون} **وقد ظن طائفة من الناس أن قوله {وما تعبدون}، لفظ يعم كل معبود من دون الله لكل أمة، فيتناول المسيح وغيره، وجعلوا هذا مما استدلوا به على عموم الأسماء الموصوفة، مثل (من) و (ما) و (الذي) واستدل بذلك بعضهم على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب. قالوا: لأن اللفظ عام، وأخر بيان المخصص إلى أن نزل قوله: {إن الذين سبقت لهم منا الحسنى} وهذا خطأ، ولو كان قول هؤلاء صحيحاً، لكانت معارضته المشركين صحيحة، فإن من سمع اللفظ العام ولم يسمع المخصص، فأورد على المتكلم، كان إراده مستقيماً، وهذا سوء ظن ممن قاله بكلام**

الله ورسـوله وحسـن ظن المشـركين، ولكن هؤلاء وأمثالهم الذين يجعلون المفهوم المعقول الظاهر من القرآن مردوداً بآرائهم، كما رده المشـركون بالمسـيح، فإن قول المشركين إن المسيح لا يدخل النار والملائكة لا تدخل النار، كلام صحيح، أصح مما يعترض به المعارضـون لكلام الله ورسـوله. فإن كانت معارضـة ابن الزبعرى باطلة، فمعارضـة هؤلاء أبطل، وهي باطلة قبل نزول القرآن، وقبل رد الله عليهم، وما نزل من القرآن كان مبيناً لبطلانها، الذي هو ثابت في نفسـه يمكن علمه بالعقل، فإن الله إنما خاطب بقوله: {إنكم وما تعبدون من دون الله} المشـركين الذين يعبدون الأوثان، لم يخاطب بذلك أهل الكتاب، بل الآيات المكية عامتها خطاب لمن كذب الرسل مطلقاً، وأما ما يخاطب به من صـدق جنس الرسـول من أهل الكتاب والمؤمنين، ففي السـور المدنية، والقرآن قد فصـل بين المشـركين وأهل الكتاب في غير موضـع، كقوله: {لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشـركين}...فلما قال تعالى: {إنكم وما تعبدون من دون الله حصـب جهنم أنتم لها واردون * لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكل فيها خالدون}، دليل على انتفاء الإلهية، فإن الإله لا يدخل النار، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم أن يكون من لم يدخل النار إلهاً، فمن ورد النار لم يكن إلهاً، وليس كل من لا يردها إله، لكن كانت معارضـة ابن الزبعرى وأشباهه من جهة المعنى والقياس والاعتبار، أي إذا كانت آلهتنا دخلوا النار لكونهم معبودين، وجب أن يكون كل معبود يدخل النار، والمسـيح معبود فيجب أن يدخلها، فعارضـوه بالقياس، والقياس مع وجود الفارق المؤثر قياس فاسد، فبين الله الفرق بأن المسيح عبد حي مطيع لله، لا يصلح أن يعذب لأجل الانتقام من غيره بخلاف الأوثان، فإنها حجارة، فإذا عذبت لتحقيق عدم كونها آلهة، وانتقاماً ممن عبدها، كان ذلك مصـلحة، ليس فيها عقوبة لمن لا يصـلح أن يعاقب، ولهذا قال تعالى: {ولما ضـرب ابن مريم مثلا}، أي جعلوه مثلاً لآلهتهم

فقاســـوها به، فهذا حال من عارض النص الخبري بالقياس الفاســـد، وهو حال الذين يعارضـون النصـوص الإلهية بأقيسـتهم الفاسـدة، فيقولون: لو كان له علم وقدرة ورحمة وكلام وكان مستوياً على عرشه، للزم أن يكون مثل المخلوق الذي له علم وقدرة ورحمة وكلام ويكون مسـتوياً على العرش، ولو كان مثل المخلوق للزم أن يجوز عليه الحدوث، وإذا جاز عليه الحدوث امتنع وجوب وجوده وقدمه، فهذا من جنس معارضـــة ابن الزبعرى، حيث قاس ما أخبر الله عنه بشيء آخر ليس مثله، بل بينهما فرق، والفرق بين الله وبين مخلوقاته، أعظم من الفرق بين المســيح وبين الأوثان، فإن كلاهما مخلوق لله تعالى.

وأما قياس الخالق بالمخلوق، وقول القائل: لو كان متصــفاً بالصــفات والأفعال القائمة به، لكان مماثلاً للمخلوق المتصف بالصفات والأفعال القائمة به – ففي غاية الفساد، فإن تشـابه الشـيئين من بعض الوجوه لا يقتضـي تماثلهما في جميع الأشـياء، فإذا كان المسـيح المشـابه لآلهتهم في وجوه كثيرة لا تكاد تحصـى – مثل كون هذا كان معدوماً وهذا كان معدوماً، وهذا محدث ممكن، وهذا محدث ممكن... فالخالق سبحانه الذي يفارق غيره بأعظم مما فارق به المســـيح آلهتهم، هو أولى وأحق بأن لا يمثل بخلقه، لأجل موافقته في بعض الأسماء والصفات، إذ أصل هذا القياس الفاسد أن الشيئين إذا اشـتركا وتشـابها في بعض الأشـياء، لزم اشـتراكهما وتماثلهما في غير ذلك مما ليس من لوازم المشـترك، وهذا كله خطأ فاحش، وبعضـه أفحش من بعض، فالشـيئان إذا اشـتركا في شيء لزم أن يشتركا في لوازمه، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، فأما ما ليس من لوازمه، فلا يجب اشـتراكهما فيه، فكون المعبود من حصــب جهنم، ليس من لوازم كونه معبوداً، بل من لوازم كونه معبوداً يصـلح دخوله النار، والمسـيح ونحوه لا يصـلح دخولهم النار، وكذلك ثبوت الوجود والحياة والعلم والقدرة والاســتواء والنزول، ونحو

ذلك من الأمور التي يوصف بها الخالق والمخلوق، ليس من لوازمها الإمكان والحدوث والآفات والنقائص، فإن الإمكان من لوازم ما ليس واجباً بنفسه، والحدوث من لوازم المعدوم، وإمكان الآفات والنقائص من لوازم ما يقبل ذلك، وهذه الصفات صفات كمال لا تستلزم الآفات، بل قد تكون منافية للآفات والنقائص، والمنافي للشيء لا يكون من لوازمه، بل هو مناقض للوازمه، فكيف يجعل المنافي كالملازم؟ ... والمقصود أن المشركين كانوا يعارضون الرسول بما يتخيلونه مناقضاً لقوله، وإن لم يكن في ظاهر قوله ما يناقض: لا معقولاً ولا منقولاً، فكيف إذا كان ظاهر قوله يناقض صريح المعقول الذي عليه أئمة أرباب العقول، لا سيما إذا كان ذلك المعقول هو الذي لا يمكن تصديقه إلا به؟ فإذا كان قد أظهر ما يطعن في دليل صدقه وشاهده، كان معارضته بذلك أولى الأشياء، وكذلك أيضاً لما أخبرهم بالإسراء وشجرة الزقوم أنكر ذلك طائفة منهم، وزعموا أن العقل ينافي ذلك ... فإذا كان ما أخبرهم به من رؤية الآيات التي أراها الله إياها ليلة الإسراء قد أنكروها وكذبوه لأجلها، واستبعدوا ذلك بعقولهم، مع أن ذلك ليس ممتنعاً في العقل، فكيف بما هو ممتنع في صريح العقل ... وكذلك لما أخبرهم بالمعاد عارضوه بعقولهم، وقد ذكر الله تعالى من حججهم التي احتجوا بها في إنكار المعاد ما هو مذكور في القرآن ... والمقصود هنا أن الرسول ﷺ كان يعارضه من المؤمنين به والكفار من لا يكاد يحصى معارضة لا ترد عليه، ولم تكن إلا من جهل المعارض، ولم يكن في ظاهر الكلام الذي يقوله لهم ومفهومه ومعناه ما يخالفه صريح المعقول، بل كان المعارضون يعارضون بعقولهم ما لا يستحق المعارضة، فلو كان فيما بلغهم إياه عن الله، من أسمائه وصفاته ونحو ذلك، ما يخالف ظاهره صريح المعقول، لكان هذا أحق بالمعارضة، وكان يمتنع في مستمر العادة أن مثل هذا لا يعارضه أحد: لا معارضة دافع طاعن، ولا معارضة مستشكل مسترشد، فكيف إذا كان ذلك يعارض القضايا العقلية التي بها علموا نبوته، وأنه رسول الله إليهم؟ فكانت تكون المعارضة بذلك أولى أن تقع

من الكفار والمسلمين، أما الكفار فيقولون له: نحن لا نعلم صدقك إلا بأن نعلم بعقولنا أموراً تناقض ما يفهم ويظهر مما تخبرنا به، فالمصدق لك يكون متناقضاً متلاعباً، لا يمكنه أن يقبل بعض أخبارك إلا برد بعضها، وهذا ليس فعل العالمين الصادقين دائماً، بل فعل من يكذب تارة ويصدق أخرى، أو يصيب تارة ويخطئ أخرى.

وأما المسلمون المظهرون للإسلام فقد كان فيهم منافقون، وفي المؤمنين سماعون لهم يتعلقون بأدنى شبهة يوقعون بها الشك والريب في قلوب المؤمنين، وكان فيهم من له معرفة وذكاء وفضيلة وقراءة للكتب ومدارسة لأهل الكتاب، مثل أبي عامر الفاسق، الذي كان يقال له أبو عامر الراهب، الذي اتخذ له المنافقون مسجد الضرار وأيضاً فقد كان اليهود والنصارى يعارضونه بما لا يصلح للمعارضة، ويقدحون في القرآن بأدنى شبهة، ويخاطبون بذلك من أسلم، كما قالوا للمغيرة بن شعبة: أنتم تقرأون في كتابكم: {يا أخت هارون} ، وموسى بن عمران كان قبل عيسى بسنين كثيرة، فظنوا أن هارون المذكور هو هارون أخو موسى، وهذا من فرط جهلهم، فإن عاقلاً لا يخفى عليه أن موسى كان قبل عيسى بسنين كثيرة، وأن مريم أم عيسى ليست أخت موسى وهارون، ولا هو المسيح ابن أخت موسى، وليس في من له تمييز – وإن كان من أكذب الناس – من يرى أن يتكلم بمثل هذا الذي يضحك عليه به كل من سمعه، فكيف بمن هو أعظم الناس عقلاً وعلماً ومعرفة، غلبت عقول بنى آدم ومعارفهم وعلومهم، حتى استجاب له كل ذي عقل مصدقاً لخبره، مطيعاً لأمره وذل له – أو خاف منه – كل من لم يستجب له، وظهر به من العلم والبيان، والهدى والإيمان، ما قد ملأ الآفاق، وأشرق به الوجود غاية الإشراق. فكان النصارى الذين سمعوا هذا – لو كان لهم تمييز – لعلموا أن مثل هذا الرجل العظيم الذي جاء بالقرآن لا يخفى عليه أن المسيح ليس هو ابن أخت موسى بن عمران، ولا يتكلم بمثل ذلك، ولو كانت أختهما لكان إضافتها إلى موسى أولى من إضافتها إلى هارون، فكان يقال لها: يا أخت موسى، لكن لما اتفق أن مريم هذه

بنت عمران، وذانك موسى وهارون ابنا عمران، فكان لفظ عمران فيه اشتراك، والاشتراك غالب على أسماء الأعلام – نشأت الشبهة، حتى سأل المغيرة النبي ﷺ عن ذلك فقال: «ألا قلت لهم إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم؟ إن هارون هذا كان رجلاً في بني إسرائيل سموه باسم هارون النبي»، فمن كانوا يعارضونه بمثل هذه المعارضة، كيف يسكتون عن معارضته إذا كان الخطاب الذي أخبر به، والمفهوم الظاهر منه – بل الصريح منه الذي لا يحتمل التأويل مخالفاً لصريح العقل، بل مخالفاً لما به يعلم صدقه وصدق الأنبياء قبله؟ وهلا كان أهل الكتاب يقولون له: ما جئت به يقدح في نبوات الأنبياء قبلك، فإنا لا يمكننا أن نصدقك إلا بقضايا عقلية بها يعلم صدق الرسل، وما أظهرته للناس وبينته لهم وأخبرتهم به يناقض الأصول العقلية التي بها نعلم تصديق الأنبياء؟

٢٥٤- الثامن: أن التابعين لم يوردوا على الصحابة، ولا أورد بعضهم على بعض ظهور هذا التناقض والتعارض، ولا سأل بعضهم بعضاً: كيف نصنع؟ هل نتبع موجب النصوص أو موجب العقول المعارضة، وتناول النصوص؟ أو نصرف قلوبنا عن فهمها وتدبرها وعقلها، ونقول: لا ندري ما معناها؟، فإن قيل: فهذا الذي ذكرته ظاهراً لا يخفى على من تأمل أمور الإسلام كيف كانت، وكيف ظهر الإسلام، ومع هذا فهذه الشبه العقلية التي احتج بها النفاة وقد ضل بها خلق كثير من هذه الأمة ومن أهل الكتاب، فهل كانت عقول الكفار أصح من عقول هؤلاء؟ ثم إذا كان الأمر هكذا فكيف إذاً وقع في هذه من وقع؟ قيل: المقصود هنا فساد قول من يقول: إن تصديق الرسول لا يمكن إلا بقضايا عقلية تناقض مفهوم ما أخبر به، وهذا يلزم من قال ذلك من الجهمية والمعتزلة، وأتباعهم من الأشعرية، ومن دخل معهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة والصوفية: إن تصديق الرسول لا يمكن إلا بأن يستدل على حوادث العالم بحدوث الأجسام، وأنه يستدل على ذلك بحدوث ما قام بها من الأعراض مطلقاً أو الحركات، وأن ذلك مبني على امتناع حوادث لا أول لها، وذلك

يستلزم نفي الأفعال القائمة بذات الله تعالى المتعلقة بمشيئته واختياره، بل نفي صفاته، وأن يكون القرآن مخلوقاً، وأن الله لا يرى في الآخرة، ولا يكون فوق العالم، فمن قال: إن تصديقه فيما أخبر به لا يمكن إلا بهذه الطريق، كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام، ولهذا قال الأشعري وغيره: إن هذه الطرق مبتدعة في دين الأنبياء، بل محرمة غير مشروعة لا ريب أن عقل من آمن بالله ورسوله كان خيراً من عقل من سلك هذه الطريق من أهل الكلام، وأما عقول الكفار فلا ريب، وإن كانت عقول جنس المؤمنين خيراً من عقولهم، لكن قد يكون عند الكفار من عقل والتمييز ما يمنعه أن يقول ما يقوله كثير من أهل البدع، ألا ترى أن أكاذيب الرافضة لا يرضاها أكثر العقلاء من الكفار؟ فكذلك عقول المشركين الذين كانوا على عهد النبي ﷺ لم تكن تقبل أن ترد رسالته بمثل هذا الكلام الذي فيه من الدقة والغموض ما لا يفهمه أكثر الناس، ومن فهمه من العقلاء علم أنه من باب الهذيان والبهتان، يبين لك كل ذلك أن العرب مع شركها كانت مقرة بأن الله رب كل شيء وخالقه ومليكه، مقرة بالقدر، وكانت عقولهم من هذا الوجه خيراً من عقل من جعل كثيراً من الحادثات لم يخلقه الله ولا قدره ولا أراده [كالمعتزلة]، وكانت العرب أيضاً تقر بأن الله فاعل مختار، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فكانت عقولهم خيراً من عقول الدهرية والفلاسفة، الذين يقولون بأن العالم صدر عن علة تامة موجبة له، كما يقول الدهرية والإلهيون، ولا ريب أن من أنكر الصانع وقال بأن العالم واجب بذاته، فعقله أفسد من عقل هؤلاء، والعرب لم تكن تقول بهذا اللهم إلا أن يكون في تضاعيفهم آحاد تقوله، ولكن لم يكن هذا القول ظاهراً فيهم، بل الظاهر فيهم الإقرار بالخالق وعلمه وقدرته ومشيئته.

وهذه الشبه - شبه الجهمية - هي في الأصل نشأت من ملاحدة ... ولا ريب أن المعطلة شر من المشركين، والعرب، وإن كانوا مشركين، لم يكن الظاهر فيهم التعطيل للصانع، وإن كان قد يكون في أضعافهم من هو من المرتابين في الصانع أو الجاحدين له، كما في تضاعيف

كل أمة، حتى في المصـــلين من هو من هؤلاء، إذ المنافقون لم يزالوا في الأمة ولم يزالوا على اختلاف أصنافهم.

وإذا عرف أن المقصــود بيان فســاد قول من يزعم أنه لا يمكن تصــديق الرســول إلا بالطرق الجهمية، المناقضة لإثبات ما أخبر من صفات الله وكلامه وأفعاله حصل المقصود.

٢٥٥- أهل العقول الذين سمعوا القرآن، والكفار من المشـركين وأهل الكتاب في العصـور المتقدمة، لم يكن منهم من طعن فيه، أو رد عليه مخالفة هذه الأخبار عن صفات الله لصريح المعقول، فلو كـان العلم بنقيض ذلـك ثـابتاً في عقول بني آدم، لم يمكن في العـادة أن يكون هـذا الكلام الذي طبق مشــارق الأرض ومغاربها، وظهر وليه على عدوه بالحجة الباهرة والســيف القاهر، وفي صريح المعقول ما يناقض أخباره، ولا أحد من العقلاء يتفطن لذلك: لا على وجه الطعن، ولا على وجه الاستشـكال، مع أن هذه العقليات مما تتوفر الهمم والدواعي على اسـتخراجها واستنباطها لو كانت صحيحة لأنها متعلقة بأشرف المطالب، والعلم به الذي تتوفر الهمم على طلب معرفة صفاته نفياً وإثباتاً، فلو كانت هذه الطرق الدالة على السلب طرقاً صحيحة تعلم بالعقل، لكان مع الداعي التام يجب تحصــــيلها، فإنه مع كمال القدرة والداعي يجب وجود المقدور، فكان يجب أن تظهر هذه من أفضــــل الناس عقلاً وديناً، فلما لم يكن الأمر كذلك علم أن ذلك كان لفسـادها، وأنهم لصـحة عقولهم لم يعتقدوها، كما يعتقدوا مذهب القرامطة الباطنية، والرافضـة الغالية، وأمثالهم من الطوائف التي يعلم فسـاد قولهم بصـريح العقل، ومعلوم أن البـاطل ليس له حد محدود، فلا يجب أن يخطر ببـال أهل العقل والـدين كل بـاطل، وأن يردوه فإن هذا لا نهاية له، بخلاف ما هو حق بصــريح العقل في حق الله تعالى، لا ســيما إذا كان مما يجب اعتقاده، بل يتوقف تصــــديق الرســـــول على معرفته، فإن هذا يمتنع أن تكون العصــــور الفـاضــــلـة، مع كثرة أهلهـا وفضـــــلهم عقلاً وديناً، لم يعلموهـا ولم يقولوهـا. فعلم بذاك أن هذه المعارضـات ليسـت من العقليات الصـحيحة التي هي مسـتقرة في صـريح

العقل، بل هي من الخيالات الفاسدة المشابهة للعقليات التي تنفق على طائفة من الناس دون طائفة، كما نفقت على الجهمية ومن وافقهم دون جمهور عقلاء بني آدم، ولهذا كان أعظم نفاقها على أجهل الناس وأعظمهم تكذيباً بالحق وتصديقاً بالباطل، من القرامطة الباطنية، والحلولية والاتحادية وأمثالهم، ومن المعلوم أن أهل التواتر لا يجوز عليهم في مستقر العادة أن يكذبوا، ولا أن يكتموا ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، فكما أن الفطر فيها مانع من الكذب، ففيها داع إلى الإظهار والبيان، فكذلك ها هنا.

٢٥٦- هذه الأمة [أمة الإسلام] قد كان فيها في القرون الثلاثة منافقون لا يعلم عددهم إلا الله، وقد جاورهم من المشركين وأهل الكتاب أمم أخر، وهم طوائف متباينة، فما يمكن أحد أن ينقل أنه كان قبل الجعد بن درهم وجهم بن صفوان من ظهر عنه القول بأن العقول تنافي ما في القرآن من إثبات العلو والصفات، أو بعض الصفات، لا من المؤمنين، ولا من أهل الكتاب، ولا من سائر الكافرين، ومن المعلوم أن هذا إذا كان مستقراً في صريح المعقول، فلا بد مع توفر الهمم والدواعي أن يستخرج ويستنبط، وإذا استخرج واستنبط فلا بد مع توفر الهمم والدواعي أن يتكلم به، وإذا تكلم به فلا بد مع توفر الهمم والدواعي أن ينقل، ألا ترى أنه لما تكلم به واحد، وهو الجعد بن درهم، نقل الناس ذلك؟ ثم الجهم بعده كذلك، ولم نقل إن هذا لم يكن في نفس أحد، فإن هذا لا يمكن نفيه، ولم ينقل أن أحداً من هؤلاء لم يناج به بعض الناس، فإن هذا لا يمكن نفيه، بل قلنا: إنه لم يظهر، وعدم ظهوره مع الكثرة والقوة الموجبة لتوفر الهمم والدواعي على استخراجه واستنباطه: إن كان حقاً يوجب أنه ليس حقاً، فإن معرفة الله وما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً أعظم المطالب، ونحن نعلم بالاضطرار أن سلف الأمة كانوا أعظم الناس رغبة في هذا ومحبة له، فإذا كان الحق هو قول النفاة، وعلى ذلك أدلة عقلية يستخرجها الناظر بعقله، وهم من أعقل الناس وأرغبهم في هذا المطلب، امتنع مع ذلك أن لا يكون منهم من يفطن لهذا الحق، وإذا تفطن له، مع قوة دينهم ورغبتهم

في الخير، كانوا يظهرونه ويبينونه، وذلك يوجب ظهوره وانتشـاره لو كان حقاً، وكذلك الكفار لهم رغبة في معرفة ذلك وإظهاره، لو كان حقاً، لما كان فيه من معارضـة الرسـول ومناقضـته، ولما فيه من معرفة الحق، واعلم أن هذا كما يقال في أمتنا، فإنه يقال في بني إسـرائيل، فإن التوراة مملوءة بإثبات الصفات التي يسميها النفاة تشبيهاً وتجسيماً، ومن المعلوم أن التوراة قد تداولها من الأمم ما لا يحصيهم إلا الله، وقد انتشرت بين النصارى كما انتشرت بين اليهود، فلو كان ما فيها من الصفات وإثبات العلو لله مما يناقض صريح العقل، لكان ذلك من أعظم ما كان ينبغي أن يتعنت به بنو إسـرائيل وغيرهم لموسـى، فقد ذكر عنهم ومن تعنتهم بموسـى أشياء لا تعلم بصريح العقل، قد آذوا موسى وقالوا إنه آدر وإنه قتل هارون، ودس عليه قارون بغياً لرميه بالزنا ليؤذي موسى بذلك، وقال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا}، ومع هذا فأذى موسى بذلك أذى لا يشهد به صريح العقل، فلو كان ما أخبرهم به مما يناقض صـريح العقل، لكان آذاه بالقدح في ذلك أبين وأظهر وأولى أن يستعمله من يريد الأذى له.

٢٥٧- [كان اليهود] مجاورين الروم والقبط والنبط والفرس، وهم أئمة الفلاسفة والصابئين والمشركين من جميع الأصـناف. وقد ذكروا أن أسـاطين الفلاسـفة كفيثاغورس وسـقراط وأفلاطون قدموا الشام وتعلموا الحكمة من لقمان وأصحاب داود وسليمان، فكيف يكون ما تدل عليه التوراة ويفهم منها مناقضـاً لصـريح المعقول الذي لا ينبغي أن يشـك عاقل فيه، لا يظهر ذلك لا في أوليائها ولا أعدائها؟

بل الطوائف كلها مجمعة على تعظيم الذي جاء بالتوراة، خاضعين له، فهل يكون كتاباً مملوءاً مما ظاهره كذب وفرية على الله، ووصـــف له بما يمتنع عليه ولا يجوز في حقه، ولا يظهر بين العقلاء مناقضته ومعارضته؟

ومن اعتبر الأمور وجد الرجل يصنف كتاباً في طب وحساب أو نحو أو فقه، أو ينشأ خطبة أو رسالة، أو ينظم قصيدة أو أرجوزة، فيلحن فيه لحنة، أو يغلط في المعنى غلطة، فلا يسكت الناس حتى يتكلموا فيه ويبينوا ذلك ويخرجون من الحق إلى زيادة الباطل، وإن كان صاحب ذلك الكلام لا يدعوهم إلى طاعته واستتباعه، ويذم من يخالفه – فضلاً عن أن يكفره ويبيح قتاله وشتمه – فإذا كان الذي جاء بالقرآن، ودعا الناس إلى طاعته واستتباعه، وأن يكون هو المطاع الذي لا ينبغي مخالفته في شيء: دق ولا جل، ويقول إن السعادة لمن أطاعه والشقاء لمن خالفه، ويعظم مطيعيه، ويعدهم بكل خير، ويلعن مخالفيه ويبيح دماءهم وأموالهم وحريمهم، فمن المعلوم أن مثل هذه الدعوة لا يدعيها إلا أكمل الناس وأحقهم بها، وهم الرسل الصادقون، أو أكذب الناس وأبعدهم عنها، كالمتنبئين الكاذبين، ومعلوم أن صاحب هذه الدعوة، تعاديه النفوس وتحسده، كما قال ورقة بن نوفل للنبي ﷺ لما أخبره بما جاءه، فقال: إن قومك سيخرجوك، قال: أو مخرجي هم؟ قال: نعم، إنه لم يأت أحد بمثل ما جئت به إلا عودي ... ومن المعلوم أن أعداء من يقول مثل هذا، إذا كان المفهوم من كلامه، والظاهر من خطابه هو كذب على الله، ووصفه بذلك كان قائلاً من التشبيه والتجسيم بما يخالف صريح العقل، بل يكون صاحبه كافراً كذاباً مفترياً على الله – كان هذا من أعظم ما تتوافر الهمم والدواعي على معارضته به، والطعن في ذلك والقدح في نبوته به، وهكذا موسى بن عمران وبنو إسرائيل، كان بمقتضى العادة المطردة إنه لا بد في كل عصر من أن يظهر إنكار مثل ذلك والقدح في ما جاء به موسى، وأن يكون المؤذون له يؤذونه بذلك وأعظم منه.

فإن قيل: إنه قد وجد طعن في موسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم بمثل هذا، قلنا: نعم، وجد بعد أن ظهرت مقالة الجهمية في المسلمين، وحديث الملاحدة من القرامطة الباطنية، والذين أخذوا شر قول الجهمية وشر قول الرافضة، وركبوا منهم قولاً ثالثاً شراً منهما، ونحن لم

نقل: إنه لم يقدح أحد في الأنبياء والمرسلين، ولا كذبهم ولا عارضهم في نفس ما دعوا إليه من التوحيد والنبوة والمعاد، وعارضوهم بعقولهم، ولم يعارضوهم معارضة صحيحة، بل كان ما عارضوا به فاسداً في العقل، فهؤلاء الذين حدثوا من المعارضين هم أسوا حالاً من أولئك المعارضين، فإن القرامطة الباطنية شر من عباد الأصنام من العرب، وشر من اليهود والنصارى، فمجادلة هؤلاء وأمثالهم بالباطل ليس بعجيب، فما زال في الأرض من يجادل بالباطل ليدحض به الحق، ولكن قلنا: إذا كان الظاهر المفهوم مما خبروا به مخالفاً لصريح العقل، امتنع في العادة أن لا يعارض أولئك الأعداء به، ولا يستشكله الأصدقاء مع طول الزمان، وتفرق الأمة، فإذا كان العدو يعارض بالمعقول الفاسد، فكيف لا يعارض بالمعقول الصريح، وإذا كان الولي يستشكل ما لا إشكال فيه لخطأه هو نفسه، فكيف لا يستشكل ما هو مشكل يخالف ظاهره – بل نصه – للحق المعلوم بصريح العقل؟، فقلنا: عدم وجود هذه المعارضات مع توفر الهمم والدواعي على وجودها – لو كانت حقاً – دليل على أنها باطل، كما أن عدم نقل ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله – لو كان موجوداً – دليل على أنه كذب، بخلاف وجود الطعن والمعارضة، فإنه ليس دليلاً على صحة ما عارض به وطعن، كما أن مجرد نقل الناقل ليس دليلاً على صحة ما نقل.

فليتدبر الفاضل هذا النوع من النظر والكلام فإنه ينفتح له أبواب من الهدى، ولا حول ولا قوة إلا بالله، فإن الجهمية النفاة هم من أفسد الناس عقلاً، وأعظمهم جهلاً، وإن كان قد يحصل لأحدهم ملك وسلطان بيد أو لسان، كما حصل لفرعون ونمرود بن كنعان ونحوهما، ولهذا وصف الله لهؤلاء وأشباههم بأنهم لا يسمعون ولا يعقلون، ومن تدبر الحقائق وجد كل من كان أقرب إلى التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به، كان أكمل عقلاً وسمعاً، وكل من كان أبعد عن التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به، كما أنقص عقلاً وسمعاً.

٢٥٨- ومن المعلوم لمن له عناية بالقرآن أن جمهور اليهود لا تقول: إن عزير ابن الله، وإنما قالته طائفة منهم، كما قد نقل أنه قاله فنحاص بن عازورا، أو هو وغيره، وبالجملة إن قائلي ذلك من اليهود قليل، ولكن الخبر عن الجنس، كما قال: {الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم} [وكان الذي قال واحد فقط]، فالله سبحانه بين هذا الكفر الذي قاله بعضهم وعابه به، فلو كان ما في التوراة من الصفات التي تقول النفاة إنها تشبيه وتجسيم، ... ، بل فيه إثبات الجهة وتكلم الله بالصوت، وخلق آدم على صورته وأمثال هذه الأمور، فإن كان هذا مما كذبته اليهود وبدلته، كان إنكار النبي ﷺ لذلك وبيان ذلك أولى من ذكر ما هو دون ذلك، فكيف والمنصوص عنه موافق للمنصوص في التوراة؟ فإنك تجد عامة ما جاء به الكتاب والأحاديث في الصفات موافقاً مطابقاً لما ذكر في التوراة، وقد قلنا قبل ذلك إن هذا كله مما يمتنع في العادة توافق المخبرين به من غير مواطأة، وموسى لم يواطئ محمداً، ومحمد لم يتعلم من أهل الكتاب، فدل ذلك على صدق الرسولين العظيمين، وصدق الكتابين الكريمين، وقلنا: إن هذا لو كان مخالفاً لصريح المعقول لم يتفق عليه مثل هذين الرجلين، اللذان هما وأمثالهما أكمل العالمين عقلاً، من غير أن يستشكل ذلك وليهما المصدق، ولا يعارض بما يناقضه عدوهما المكذب ...

٢٥٩- الجويباري الذي كان يكذب للمرجئة والكرامية وغيرهم أحاديث توافق قولهم، ومثل بعض المتفقهة الذين كذبوا أحاديث توافق رأيهم لاعتقادهم أنه صدق، ومثل طائفة من أهل الزهد والعبادة كذبوا أحاديث في الترغيب والترهيب، وقالوا: نحن كذبنا له ما كذبنا عليه، ومثل الذين كذبوا أحاديث في فضائل الأشخاص والبقاع والأزمنة وغير ذلك، وغير ذلك، لظنهم أن موجب ذلك حق، أو لغرض آخر، وآخرون من الزنادقة والملاحدة كذبوا أحاديث مخالفة لصريح العقل ليهجنوا بها الإسلام ويجعلوها قادحة فيه، مثل حديث عرق الخيل الذي فيه أنه خلق خيلاً فأجراها فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق، فإن هذا الحديث وأمثاله لا يكذبه

من يعتقد صـــدقه لظهور كذبه، وإنما كذبه من مقصـــوده إظهار الكذب بين الناس، كما يقولون: إنه وضـــعه بعض أهل الأهواء، ليقول: أن أهل الحديث يروون مثل هذا، ومع هذا فكل أهل الحديث متفقون على لعنة من وضـعه، ومما يشـبه ذلك حديث الجمل الأورق وأنه ينزل عشـــية عرفة على جمل أورق، فيصـــافح المشـــاة ويعانق الركبان، وحديث رؤيته لربه في الطواف، أو رؤيته ليلة المعراج بعين رأســه وعليه تاج يلمع، بل وكل حديث فيه رؤيته لربه ليلة المعراج عياناً، فإنها كلها أحاديث مكذوبة موضـــوعة، باتفاق أهل المعرفة بالأحاديث، لكن الذين وضعوها يمكن أنهم كانوا زنادقة، فوضعوها ليهجنوا بها من يرويها ويعتقدها من الجهال، ويمكن أن الذين وضعوها كانوا من الجهال الذين يظنون مثل هذا حقاً، وأنهم إذا وضعوه قووا الحق.

٢٦٠- ومن المعلوم عند أهل الكتاب أن قدماءهم لم يكونوا ينكرون ما في التوراة من الصـفات، وإنما حدث فيهم بعد ذلك، لما صـار فيهم جهمية: إما متفلسـفة مثل موسـى بن ميمون وأمثاله، وإما معتزلة مثل أبي يعقوب البصـير وأمثاله، فإن اليهود لهم بالمعتزلة اتصـال وبينهما اشـتباه، ولهذا كانت اليهود تقرأ الأصـول الخمسـة التي للمعتزلة، ويتكلمون في أصـول اليهود بما يشـابه كلام المعتزلة، كما أن كثيراً من زهاد الصـوفية يشـبه النصـارى ويسـلك في زهده وعبادته من الشرك والرهبانية ما يشبه سلوك النصارى ... والنصارى يشبهون المخلوق بالخالق في صفات الكمال، واليهود تشـبه الخالق بالمخلوق في صـفات النقص، ولهذا أنكر القرآن على كل من الطائفتين ما وقعت فيه من ذلك، فلو كان ما في التوراة من هذا الباب لكان إنكار ذلك من أعظم الأسـباب، وكان فعل النبي ﷺ والصـحابة والتابعين لذلك من أعظم الصـواب، ولكان النبي ﷺ ينكر ذلك، من جنس إنكار النفاة، فيقول إثبات هذه الصـفات يقتضـي التجسـيم والتجسـيد والتشـبيه والتكييف، والله منزه عن ذلك، فإن عامة النفاة إنما يردون هذه الصـفات بأنها تسـتلزم التجسـيم، ومن المسـلمين وأهل الكتاب من يقول بالتجسـيد، فلو كان هذا

تجسيماً وتجسيداً يجب إنكاره، لكان الرسول إلى إنكار ذلك أسبق وهو به أحق. وإن كان الطريق إلى نفي العيوب والنقائص، ومماثلة الخالق لخلقه، هو ما في ذلك من التجسيد والتجسيم، كان إنكار ذلك بهذا الطريق هو الصراط المستقيم، كما فعله من أنكر ذلك بهذا الطريق من القائلين بموجب ذلك من أهل الكلام، فلما لم ينطق النبي ﷺ ولا أصحابه ولا التابعون، بحرف من ذلك بل كان ما نطق به موافقاً مصدقاً لذلك، وكان اليهود إذا ذكروا بين يديه أحاديث في ذلك يقرأ من القرآن ما يصدقها كما في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود أن يهودياً قال للنبي ﷺ: إن الله يوم القيامة يمسك السماوات على أصبع ... فضحك رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقاً لقول الحبر، ثم قرأ قوله تعالى {وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون}» ....[وذكر شواهد كثيرة أخرى]

٢٦١- كان أئمة السنة ينكرون على ابن كلاب والأشعري بقايا من التجهم والاعتزال، مثل اعتقاد صحة طريقة الأعراض وتركيب الأجسام وإنكار اتصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها، وأمثال ذلك من المسائل التي أشكلت على من كان أعلم من الأشعري بالسنة والحديث وأقوال السلف والأئمة، كالحارث المحاسبي، وأبي علي الثقفي، وأبي بكر بن إسحاق الصبغي، مع أنه قد قيل: إن الحارث رجع عن ذلك، وذكر عن غير واحد ما يقتضي الرجوع عن ذلك، وكذلك الصبغي والثقفي قد روي أنهما استتيبا فتابا، وقد وافق الأشعري على هذه الأصول طوائف من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، منهم من تبين له بعد ذلك الخطأ فرجع عنه، ومنهم من اشتبه عليه ذلك، كما اشتبه غير ذلك على كثير من المسلمين، والله يغفر لمن اجتهد في معرفة الصواب من جهة الكتاب والسنة، بحسب عقله وإمكانه وإن أخطأ في بعض ذلك.

٢٦٢- الأشعري وأئمة أصحابه من المثبتين لعلو الله بذاته على العالم، كما كان ذلك مذهب ابن كلاب، والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي، وأبي بكر الصبغي، وأبي علي الثقفي وأمثالهم، لكن للبقايا التي بقيت على ابن كلاب وأتباعه من بقايا التجهم والاعتزال، كطريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام، احتاج من سلك طريقهم إلى طرد تلك الأقوال، فاحتاج أن يلتزم قول الجهمية والمعتزلة في نفي الصفات الخبرية، ويقدم عقله على النصوص الإلهية، ويخالف سلفه والأئمة الأشعرية، وصار ما مدح به الأشعري وأئمة الصحابة من السنة والمتابعة النبوية عنده من أقوال المجسمة الحشوية، كما أن المعتزلة لما نصروا الإسلام في مواطن كثيرة، وردوا على الكفار بحجج عقلية، لم يكن أصل دينهم تكذيب الرسول، ورد أخباره ونصوصه، لكن احتجوا بحجج عقلية، إما ابتدعوها من تلقاء أنفسهم وإما تلقوها عمن احتج بها من غير أهل الإسلام، فاحتاجوا أن يطردوا أصول أقوالهم التي احتجوا بها وتسلم عن النقص والفساد، فوقعوا في أنواع من رد المعاني الأخبار الإلهية، وتكذيب الأحاديث النبوية. وأصل ما أوقعهم في نفي الصفات والكلام والأفعال، والقول بخلق القرآن، وإنكار الرؤية، والعلو لله على خلقه – هي طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام، وعنها لومهم فيما خالفوا به الكتاب والسنة والإجماع في هذا المقام، مع مخالفتهم للمعقولات الصريحة التي لا تحتمل النقيض، فناقضوا العقل والسمع من هذا الوجه، وصاروا يعادون من قال بموجب العقل الصريح، أو بموجب النقل الصحيح، وهم وإن كان لهم من نصر بعض الإسلام أقوال صحيحة، فهم فيما خالفوا به السنة سلطوا عليهم وعلى المسلمين أعداء الإسلام، فلا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا.

٢٦٣- فإن قيل: إنما لم يعارض سلف المؤمنين والكفار المتقدمون لهذه النصوص لأنهم كانوا قوماً عرباً فصحاء يفهمون ما أريد بها، ولم يكونوا يفهمون منها إثبات أن ذاته نفسه فوق العرش، ولا ما يشبه ذلك من الأمور المستلزمة للتجسيم، فلما لم يفهموا منها ما فهمه المتأخرون من هذا

الإثبات، لم يكن المفهوم منها عندهم معارضاً لشيء من الأدلة العقلية، وأما المتأخرون فلما صاروا يستدلون بها على الإثبات المستلزم للتجسيم، صار من يريد أن يرد عليهم يعارضهم بالأدلة العقلية النافية، فهذا خلاصة ما يمكن أن يقوله من يعظم الرسول والسلف من النفاة، فيقال: هذا باطل من وجوه متعددة: الوجه الأول: أن يقال: فعلى هذا التقدير لا يكون المفهوم الظاهر من هذه النصوص إثبات العلو على العالم والصفات، ولا يجوز أن يقال: ظواهر هذه النصوص غير مراد، ولا أن قد تعارضت الدلائل النقلية والعقلية، فإنه إذا قدر أنها لا تدل على الإثبات: لا دلالة قطعية ولا ظاهرة بطل أن يكون في ظاهرها ما يفهم منه إثبات، ومن المعلوم أن هذا خلاف قول الطوائف كلها من المثبتة والنفاة، حتى من الفلاسفة القائلين بقدم العالم وإنكار معاد الأبدان، فإنهم معترفون بما اعترف به سائر الخلق من أن الظاهر المفهوم منها هو إثبات الصفات، ولكن هؤلاء المتفلسفة يقولون: إن الرسول لم يرد بيان العلم والإخبار بالأمر على وجهه، وإنما أراد التخييل، وإن تضمن ذلك التدليس وإظهار خلاف ما يبطن والكذب للمصلحة وهذا قول الملاحدة الباطنية، وفساد هذا المعلوم من وجوه أكثر مما يعلم به فساد قول الجهمية والمعتزلة، ولهذا كان هؤلاء عند المسلمين ملاحدة زنادقة.

الوجه الثاني: أن يقال: التفاسير الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان تبين أنهم إنما كانوا يفهمون منها الإثبات، بل والنقول المتواترة المستفيضة عن الصحابة والتابعين في غير التفسير موافقة للإثبات، ولم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين حرف واحد يوافق قول النفاة، ومن تدبر الكتب المصنفة في آثار الصحابة والتابعين، بل المصنفة في السنة من: كتاب السنة والرد على الجهمية، للأثرم،، ولعبد الله بن أحمد، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومحمد بن إسماعيل البخاري، وأبي داود السجستاني، وعبد الله بن محمد الجعفي، والحكم بن معبد الخزاعي، وحشيش بن أصرم النسائي، وحرب بن قاسم الكرماني، وأبي بكر الخلال، ومحمد

بن إسحاق بن خزيمة، وأبي القاسم الطبراني، وأبي الشيخ الأصبهاني، وأبي أحمد العسال، وأبي نعيم الأصبهاني، وأبي الحسن الدارقطني، وأبي حفص بن شاهين، ومحمد بن إسحاق بن منده، وأبي عبد الله بن بطه، وأبي عمر الطلمنكي، وأبي ذر الهروي، وأبي محمد الخلال، والبيهقي، وأبي عثمان الصابوني، وأبي نصر السجزي، وأبي عمر بن عبد البر، وأبي القاسم اللالكائي، وأبي إسماعيل الأنصاري، وأبي القاسم التيمي، وأضعاف هؤلاء رأى في ذلك من الآثار الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين، ما يعلم منه بالاضطرار أن الصحابة والتابعين كانوا يقولون بما يوافق مقتضى هذه النصوص ومدلولها، وأنهم كانوا على قول أهل الإثبات المثبتين لعلو الله نفسه على خلقه، المثبتين لرؤيته، القائلين بأن القرآن كلامه ليس بمخلوق بائن عنه، وهذا يصير دليلاً من وجهين: أحدهما من جهة إجماع السلف، فإنهم يمتنع أن يجمعوا في الفروع على الخطأ، فكيف في الأصول، الثاني: من جهة أنهم كانوا يقولون بما يوافق مدلول النصوص ومفهومها، لا يفهمون منها ما يناقض ذلك، ولهذا كان الذين أدركوا التابعين من أعظم الناس قولاً بالإثبات وإنكاراً لقول النفاة، كما قال يزيد بن هارون الواسطي من قال: إن الله على العرش استوى، خلاف ما يقر في نفوس العامة فهو جهمي، وقال الأوزاعي كنا – والتابعون متوافرون – نقر بأن الله فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته.
الوجه الثالث: أن من له عناية بآثار السلف بعلم علماً أن قول النفاة إنما حدث فيهم في أثناء المائة الثانية، وأن أول من ظهر ذلك عنه الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، وقد قتلهما المسلمون، وكلام السلف والأئمة في ذم الجهمية أعظم وأكثر من أن يذكر هنا، حتى كان غير واحد من الأئمة يخرجهم عن عداد الأمة، فكيف يمكن مع هذا أن يقال: إن السلف كانوا من القائلين بنفي العلو والصفات، وإذا كانوا من المثبتة امتنع أن يقال: إنهم عرفوا أن القرآن إنما يدل على قول الإثبات وخالفوه ... [وعدد أوجهًا كثيرًا غير ما ذكر للرد]

٢٦٤- لا ريب أن القرآن تضمن إثبات الصفات ونفى مماثلة المخلوقات، فأما أن يكون فيه ما ينفي الصـــفات، فهذا من أعظم البهتان، الذي يظهر أنه كذب لكل عاقل، ولهذا لما كان النفاة يعتمدون على ما ينفي التمثيل كقوله تعالى: {ليس كمثله شيء} ، وقوله: {ولم يكن له كفوا أحد}، وهذا لا يدل على مقصـــودهم في اللغة التي نزل بها القرآن، بل هو على نقيض مقصودهم أدل، فإن هذا يدل على ثبوت شيء موصوف بصفات الكمال، لا مماثل له في ذلك، وهم لم يثبتوا ذلك - احتاجوا إلى أن يفتروا على اللغة، بعد أن افتروا على العقل، فصـاروا مفترين على الشـرع والعقل واللغة ... فيقال: الجســم في لغة العرب هو البدن، وهو عندكم مما يمكن الإشارة إليه، فالهواء والماء والنار ونحو ذلك ليس جسماً في لغة العرب، وهو في اصـــطلاحكم جســـم، وإذا كان الجســـم في لغة العرب أخص منه في عرفكم، وقد علم بصـــريح العقل أن الذهب ليس مثل الفضـــة، ولا الخبز مثل التراب، ولا الدم كالذهب، فما يسمى في لغة العرب (جسداً) و (جسماً) ونحو ذلك، هو مما يعلم أنه ليس متماثلاً بصريح العقل والحس، فكيف بما هو أعم من ذلك، مثل كونه يشـــار إليه، أو كونه يقبل الأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق؟ مع أن هذه الألفاظ ليس مرادهم بها ما هو معناها في اللغة المعروفة، فإن هؤلاء عندهم الحبة الواحدة، كالعدسة والسمسمة، بل الذرة التي قال الله فيها: {إن الله لا يظلم مثقال ذرة}، هي في اصـــطلاحهم طويلة عريضـــة عميقة، ومن المعلوم بالاضـطرار من لغة العرب أنهم يقولون عن نوع الإنســان: هذا طويل، وهذا قصـير، وكذلك أعضاء الإنسان كيده ورجله وعنقه، يقولون: هذا طويل وهذا قصير، ويقولون: هذا عريض، وهذا دقيق ورقيق، لعنقه ويده، وأما العميق عندهم فيقال في مثل الآبار ونحوها، لا يقولون لفم الإنسان: إنه عميق، ولا لأذنه وعينه ونحو ذلك، فكيف بالعدسة والسمسمة والذرة؟ فإذا قالوا عن الشـــيء: إنه طويل عريض عميق، لم يقصـــدوا بذلك المعروف في اللغة، وما يعقله الناس من معنى الطول والعرض والعمق، بل يقصـــدون هذا المعنى العام الذي وضـعوا له لفظ

الطول والعرض والعمق، ثم يقولون مع هذا: إن كل ما وصـــف بهذه المعاني العامة، فإنه يجب أن يكون مماثلاً مســتوياً في الحد والحقيقة، لا يختلف إلا باختلاف أعراضــه، فهذا القول من أبعد الأقوال عن المعقول الذي يعرفه الناس بحســهم وعقلهم، ثم بتقدير أن يكون كذلك، فلا يتمارى عاقلان أن لفظ (المثل) في لغة العرب وسائر الأمم ليس المراد به هذا، وأنه إذا قيل له: إن كذا مثل كذا، أو ليس مثله، وهذا ليس له مثل، فإنه ليس المفهوم من (المثل) كون هذا بحيث يشـار إليه، وكون هذا بحيث يشـار إليه، أو كون كل منهما له قدر، أو له طول وعرض وعمق، لا بالمعنى اللغوي، ولا بما هو أقرب إليه، فضلاً عن اصطلاحهم، ونحن نعلم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يقولون: الجبل مثل النار، ولا الهواء مثل الماء ولا الجمل مثل البقر، ولا الشمس والقمر مثل الذهب والفضة، مع اشتراكهما في كثير من الصفات الزائدة على مطلق المقدار، بل قد نفى في القرآن كون الشــيء مثل غيره مع كون كل منهما جســماً، بل حيواناً، بل إنســـاناً، كما في قوله: {وإن تتولوا يســـتبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم}، وقال تعالى: {... نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين * على أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون}، وهذا في لغة العرب لقول شاعرهم:

ليس كمثل الفتى زهير ... خلق يوازيه في الفضائل

... فكيف يجوز مع هذا أن يستدل بقوله: {ليس كمثله شيء} ،أو قوله: {ولم يكن له كفوا أحد} على أنه لا صـــفة له، أو لا يرى في الآخرة، أو ليس فوق العرش - بناءً على تلك المقدمات، وهو أنه لو كان كذلك لكان جســـماً، والأجســـام متماثلة، والله قد نفى المثل؟، ومن عجيب ما يحتجون به أنهم يقولون: لو كان متصفاً بذلك لكان جسماً، ولو كان جسماً لكان منقسماً، والمنقسم ليس بواحد، والله قد أخبر أنه واحد، مع أنه لا يوجد في لغة العرب، بل ولا غيرهم من الأمم، استعمال الواحد الأحد والوحيد إلا فيما يسمونه جسماً ومنقسماً، كقوله تعالى: {ذرني ومن خلقت وحيدا}، وقوله تعالى: {وإن كانت واحدة فلها النصف}،

وقوله: {واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب} ... والعرب وغيرهم من الأمم يقولون: رجل، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وفرس واحد، وجمل واحد، ودرهم واحد، وثوب واحد، ورأس واحد، وذكر واحد، وأمير واحد، وملك واحد، ومسكن واحد، وسيد واحد، وأمثال ذلك مما لا يحصيه إلا الله تعالى، فلفظ الواحد وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يطلق إلا على ما يسمونه هم جسماً منقسماً، لأن ما لا يسمونه هم جسماً منقسماً ليس هو شيئاً يعقله الناس، ولا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه، بل عقول الناس وفطرهم مجبولة على إنكاره ونفيه، فلو قدر وجود هذا في الخارج، أو إمكان وجوده، لاحتيج بعد ذلك إلى أن يثبت لفظ (الواحد) في لغة العرب يعبرون بها عنه، إذ ليس كل ما وجد، أو أمكن وجوده، يجب أن يتصوره أهل اللغة، ويكون داخلاً فيما عبروا عنه من لغتهم، وإذا قدر أن أهل اللغة عبروا بلفظ (الواحد) و (الأحد) في لغتهم عن هذا، لم يجز أن يقال: إن لفظ (الواحد) في لغتهم لا يقع إلا عليه، لما ذكرناه أن لفظ (الواحد) وما اشتق منه عرف واشتهر استعماله في اللغة فيما يجعلونه هم جسماً منقسماً، وذلك ليس بواحد عندهم، فسمي الواحد عندهم منتف في اللغة، وإن قدر وجوده لكان نادراً في اللغة. والغالب المشهور في اللغة أن اسم (الواحد) يتناول ما ليس هو الواحد في اصطلاحهم، وإذا كان كذلك لم يجز أن يحتج بقوله تعالى: {وإلهكم إله واحد}، وقوله: {قل هو الله أحد} ونحو ذلك مما أنزله الله بلغة العرب، وأخبرنا فيه أنه أحد، وأنه إله واحد – على أن المراد ما سموه هم في اصطلاحهم واحداً مما ليس معروفاً في لغة العرب، بل إذا قال القائل: دلالة القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر – كان قد قال الحق، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان إلا ما كان قديماً بنفسه، متصفاً بالصفات مبايناً لغيره، مشاراً إليه. وما لم يكن مشاراً إليه أصلاً، ولا مبايناً لغيره، ولا مداخلاً له، فالعرب لا تسميه واحداً ولا أحداً، بل ولا تعرفه، فيكون الاسم الواحد والأحد دل على نقيض مطلوبهم منه، لا على

مطلوبهم ... لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم}، بل لفظ (التوحيد) و (الأحد) و (الواحد) الموجود في كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم، وأنه موصوف بالصفات الثبوتية ... وهذه الأدلة كلما تدبرها العاقل تبين له قطعاً أن هؤلاء النفاة مناقضون للرسول، هم في جانب، والرسل في جانب، كمناقضة القرامطة الباطنية وأمثالهم، وأن استدلال هؤلاء بنصوص الأنبياء على نفيهم، من جنس استدلال القرامطة على شريعتهم الإلحادية بنصوص الأنبياء.

٢٦٥- العلم بهذه المسائل [مسائل الأسماء والصفات] إما أن يكون من الدين، وإما ألا يكون، فإن قيل: ليس ذلك من الدين، بحيث لا يكون العلم بها أفضل من الجهل بها، وهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وكل دين، فإن العلم بالله وما يستحقه من الأسماء والصفات لا ريب أنه مما يفضل الله به بعض الناس على بعض، أعظم مما يفضلهم بغير ذلك من أنواع العلم، ولا ريب أن ذلك يتضمن من الحمد لله، والثناء عليه، وتعظيمه وتقديسه، وتسبيحه وتكبيره - ما يعلم به أن ذلك مما يحبه الله ورسوله، سواء قيل: إن ذلك واجب أو مستحب، فمقصود أنه من المحمود الحسن المفضل عند الله ورسوله، فيكون ذلك من الدين، وقد قال تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا} ... وأمثال ذلك من النصوص التي يدل كل منها على أن بيان هذا ومعرفته مما جاء به الرسول، ونزل به هذا الكتاب، وعلمته هذه الأمة، وتضمنه هذا الدين، فلا يمكن أن يقال: إن الرسول والمؤمنين أعرضوا عنه، فلم يكن لهم به علم، ولا لهم فيه كلام لا بنفي ولا إثبات.

٢٦٦- العقل الصريح الموافق للسمع لا منازع له، والعقل قد دل على أن الله تعالى فوق العالم، وهذه طريقة حذاق أهل النظر من أهل الإثبات، كما هو طريق السلف والأئمة: يجعلون العلو من

الصفات المعلومة بالعقل، وهذه طريقة أبي محمد بن كلاب وأتباعه، كأبي عباس القلانسي، والحارث المحاسبي وأشباههما من أئمة الأشعرية، وهي طريقة محمد بن كرام وأتباعه، وطريقة أكثر أهل الحديث والفقه والتصوف، وإليها رجع القاضي أبو يعلى وأمثاله، ولكن طائفة من الصفاتية من أصحاب الأشعري، ومن وافقهم من أصحاب أحمد وغيرهم، يظنون أن العلو من الصفات الخبرية كالوجه واليدين ونحو ذلك، وأنهم إذا أثبتوا ذلك أثبتوه لمجيء السمع به فقط، ولهذا كان في هؤلاء من ينفي ذلك ويتأول نصوصه أو يعرض عنها كما يفعل مثل ذلك من نصوص الوجه واليد، ومن سلك هذه الطريقة فإنه يبطل الأدلة التي قال: إنها نافية لهذه الصفة، كما يبطل ما به ينفون صفة الاستواء والوجه واليدين، ويبين أنه لا محذور في إثباتها، كما يقول مثل ذلك في الاستواء والوجه واليد، ونحو ذلك من الصفات الخبرية، وهؤلاء كلامهم امتن من كلام نفاة الصفات الخبرية نقلاً وعقلاً، وإذا قيل: إن في كلامهم تناقضاً، أو أنهم يقولون ما لا يعقل، ففي كلام النفاة من التناقض وما لا يعقل أكثر مما في كلامهم، فهم بالنسبة إلى النفاة أكمل علماً بالمعقول والمنقول، وأما بالنسبة إلى السلف والأئمة أهل الإثبات، فيظهر من تناقضهم وقولهم ما لا يعقل وما يظهر به رجحان طريقة السلف والأئمة عليهم، وتنسب به معارضة النفاة لهم، ويتبين به الحق الذي لا يعدل عنه من فهمه ولا حول ولا قوة إلا بالله.

٢٦٧- حال الجهمية والرافضة شر من حال الخوارج، فإن الخوارج كانوا يقاتلون المسلمين ويدعون قتال الكفار، وهؤلاء أعانوا الكفار على قتال المسلمين وذلوا للكفار، فصاروا معاونين للكفار أذلاء لهم، معادين للمؤمنين أعزاء عليهم، كما قد وجد مثل ذلك في طوائف القرامطة والرافضة والجهمية النفاة والحلولية.

٢٦٨- ممن ذكر اتفاق السلف على ذلك [ذم علم الكلام] الغزالي في أجل كتبه الذي سماه إحياء علوم الدين قال: (فإن قلت: فعلم الجدل والكلام مذموم كعلم النجوم، أو هو مباح، أو

مندوب إليه؟ فاعلم أن للناس في هذا غلواً وإسـرافاً في أطراف، فمن قائل: إنه بدعة وحرام، وإن العبد أن يلقى الله بكل ذنب – سـوى الشـرك – خير له من أن يلقاه بالكلام، ومن قائل: إنه واجب فرض: إما على كفاية، أو على الأعيان، وإنه أجل الأعمال، وأعلى القربات، وإنه تحقيق لعلم التوحيد، ونضـال على دين الله ... وإلى التحريم ذهب الشـافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف، قال ابن عبد الأعلى سمعت الشـافعي يوم ناظر حفصـاً الفرد – وكان من متكلمي المعتزلة – يقول: لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشـرك خير له من أن يلقاه بشـيء من الكلام، وإني سمعت من حفص كلاماً لا أقدر أن أحكيه ... وقال أحمد بن حنبل: لا يفلح صـاحب الكلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل ... وبالغ فيه حتى هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة، وقال: ويحك ألسـت تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم؟ ألسـت تحمل الناس بتصـنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر في تلك الشـبهات، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث)

قلت: هجران أحمد للحارث لم يكن لهذا السبب الذي ذكره أبو حامد، وإنما هجره لأنه كان على قول ابن كلاب، الذي وافق المعتزلة على صحة طريق الحركات وصحة طريق التركيب، ولم يوافقهم على نفي الصفات مطلقاً، بل كان هو وأصحابه يثبتون أن الله فوق الخلق، عال على العالم، موصـوف بالصـفات، ويقررون ذلك بالعقل، وإن كان مضـمون مذهبه نفي ما يقوم بذات الله تعالى من الأفعال وغيرها مما يتعلق بمشـيئته واختياره، وعلى ذلك بنى كلامه في مسألة القرآن، وهذا هو المعروف عند من له خبرة بكلام أحمد من أصحابه وغيرهم من علماء أهل الحديث والسنة، ولأبي عبد الله الحسين والد أبي القاسم الخرقي صاحب المختصر المشهور – كتاب في قصص من هجره أحمد سأل فيه أبو بكر المروذي عن ذلك، فأجابه عن قصصهم واحداً واحداً، وقد ذكر ذلك أيضاً أبو بكر الخلال في كتاب السنة، وقد ذكر ذلك ابن خزيمة

وغيره ممن يعرف حقيقة هذه الأمور، وكذلك السري السقطي كان يحذر الجنيد بن محمد من شقاشق الحارث، ثم ذكر غير واحد أن الحارث رجع عن ذلك، كما ذكره معمر بن زياد في أخبار شيوخ أهل المعرفة والتصوف، وذكر أبو بكر الكلاباذي في كتاب التعرف لمذاهب التصوف عن الحارث المحاسبي، أنه كان يقول: إن الله يتكلم بصوت، وهذا يناقض قول ابن كلاب، وأبو حامد ليس له من الخبرة بالآثار النبوية والسلفية ما لأهل المعرفة بذلك، الذين يميزون بين صحيحه وسقيمه، ولهذا يذكر في كتبه من الأحاديث والآثار الموضوعة والمكذوبة ما لو علم أنها موضوعة لم يذكرها، وأحمد رضي الله عنه قد رد على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية، وذكر من كلامهم وحججهم ما لم يذكره غيره، بل استوفى حكاية مذهبهم وحججهم أتم استيفاء، ثم أبطل ذلك بالشرع والعقل، وقد نقل أبو حامد في كتابه ما ذكر أنه سمعه من بعض الحنابلة، وهو أن أحمد لم يتأول إلا ثلاثة أحاديث، وهذا غلط على أحمد، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وتبين ما في هذا الكلام وتوابعه من الصواب والخطأ نقلاً وتوجيهاً، ولو اقتصر أبو حامد على ما نقله من كتاب ابن عبد البر عن الأئمة لم يكن فيه شيء من هذا الخطأ، فإن ابن عبد البر وأمثاله أعلم بالآثار من هؤلاء، ولكن لعله نقل ذلك من كلام أبي طالب أو غيره.

٢٦٩- **[قال الجويني في كتابه البرهان]** (**وصار صائرون إلى النهي عن القياس النظري، والأمر بالقياس الشرعي ... وهذا مذهب أحمد بن حنبل والمقتصدين من أتباعه، وليس ينكرون إفضاء النظر العقلي إلى العلم، ولكن ينهون عن ملابسته والاشتغال به ... وذهب الغلاة من الحشوية وأهل الظاهر إلى رد القياس العقلي والشرعي ... أطلق النقلة القياس العقلي، فإن عنوا به النظر العقلي فهو من نوعه إذا استجمع شرائط الصحة، مفض إلى العلم مأمور به شرعاً، والقياس الشرعي متقبل معمول به إذا صح على السبر اللائق به، وإن عنى الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء، ووقوف**

نظر في غائب على استثارة معنى في شاهد، فهذا باطل عندي لا أصل له، فليس في المعقولات قياس، وقد فهم عنا ذلك طلبة المعقولات ...)

قلت: هذا الذي ذكره أبو المعالي من إنكار القياس في المعقولات وافقه عليه طائفة من المتأخرين، كأبي حامد الرازي وأبي محمد المقدسي، قال: قياس التمثيل إنما يكون في الشرعيات، والمنطقيون قد يدعون أن قياس التمثيل في العقليات إنما يفيد الظن، وأما جمهور العقلاء فعلى أنه لا فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل في إفادة العلم والظن [وقد نقلنا تفصيله فيها قبل]

وأما ما ذكره [الجويني في النقل السابق] عن أحمد فقد أنكره أصحاب أحمد، حتى قال أبو البقاء العكبري لمن قرأ عليه كتاب البرهان: (هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد)، وهو كما قال، فإن أحمد لم ينه عن نظر في دليل عقلي صحيح يفضي إلى المطلوب، بل في كلامه في أصول الدين في الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة ما هو معروف في كتبه وعند أصحابه، ولكن أحمد ذم من الكلام البدعي ما ذمه سائر الأمة، وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة، والكلام في الله ودينه بغيره علم، ... وأحمد أشهر وأكثر كلاماً في أصول الدين بالأدلة القطعية: نقلها وعقلها من سائر الأئمة، لأنه ابتلي بمخالفي السنة، فاحتاج إلى ذلك، والموجود في كلامه، من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة، لم يوجد مثله في كلام سائر الأئمة، ولكن قياس التمثيل في حق الله تعالى لم يسلكه أحمد، لم يسلك فيه إلا قياس الأولى، وهو الذي جاء به الكتاب والسنة، فإن الله لا يماثل غيره في شيء من الأشياء حتى يتساويا في حكم القياس، بل هو سبحانه أحق بكل حمد، وأبعد عن كل ذم، فما كان من صفات الكمال المحضة التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فهو أحق به من كل ما سواه، وما كان من صفات النقص فهو

أحق بتنزيهه عنه من كل ما سـواه، والقرآن لما بين قدرته في إعادة الخلق بفعله لما هو أبلغ من ذلك، كان هذا من باب قياس الأولى، وكذلك بين تنزيهه عن الولد والشـريك، وكذلك أحمد سـلك هذا المسـلك -كما ذكره في موضـعه - مثل بيانه لإمكان كونه عـالماً بجميع المخلوقات، مع كونه بائناً عن العالم فوق العرش، بقياسـين عقليين: أحدهما أن الإنسان قد يكون معه قدر صاف فيرى ما فيه مع مباينته له، فالرب سبحانه قدرته على العالم ومباينته له، أعظم من قدرة هذا على ما في يده، فلا تمتنع رؤيته لما فيه وإحاطته به مع مباينته له، والقياس الثاني من بنى داراً وخرج منها فهو يعلم ما فيها، لكونه فعلها، وإن لم يكن فيها، فالرب الذي خلق كل شـيء وأبدعه، هو أحق بأن يعلم ما خلق، وهو اللطيف الخبير، وإن لم يكن حالاً في المخلوقات. والمقصـود أن أحمد يسـتدل بالأدلة العقلية على المطالب الإلهية إذا كانت صـحيحة، إنما يذم ما يخالف الكتاب والسـنة، أو الكلام بلا علم، والكلام المبتدع في الدين، كقوله في رسـالته إلى المتوكل: (لا احب الكلام في هذا إلا ما كان في كتاب الله أو حديث عن الرسول ﷺ، أو الصـحابة أو التابعين، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود)، وهو لا يكره - إذا عرف معاني الكتاب والسنة - أن يعبر عنها بعبارات أخرى إذا احتيج إلى ذلك، بل هو قد فعل ذلك، بل يكره المعاني المبتدعة في هذا، أي فيما خاض الناس فيه - من الكلام في القرآن والرؤية والقدر والصـفات - إلا بما يوافق الكتاب والسـنة وآثار الصـحابة والتابعين، ولهذا كره الكلام في (الجسـم) وفي (الحيز) ، وفي اللفظ بالقرآن نفياً وإثباتاً، لما في كل من النفي والإثبات من باطل، وكلامه في هذه الأمور مبسـوطة في موضـع آخر كما هو معروف في كتابه وخطابه، والمذموم شـرعاً ما ذمه الله ورسـوله، كالجدل بالباطل، والجدل بغير علم، والجدل في الحق بعد ما تبين، فأما المجادلة الشـرعية، كالتي ذكرها الله تعالى عن الأنبياء عليهم السـلام وأمر بها، مثل قوله تعالى:

{قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا} ... وقوله تعالى: {وجادلهم بالتي هي أحسن} وأمثال ذلك، فقد يكون واجباً أو مستحباً، وما كان كذلك لم يكن مذموماً في الشرع. وما ذكره أبو حامد الغزالي من كلام السلف، في ذم أهل الكلام، لو أنه معروف عنهم، في كتب يعتمد عليها، لم يذكره هنا، وقد نقل من ذلك ما نقله من كتاب أبي عمر بن عبد البر، الذي سماه "فضل العلم وأهله وما يلزمهم في تأديته وحمله" وأبو عمر من أعلم الناس بالآثار والتميز بين صحيحها وسقيمها.

٢٧٠- [أبو حامد الغزالي] مع معرفته بالكلام والفلسفة، وتعمقه في ذلك يذكر اتفاق سلف أهل السنة على ذم الكلام، ويذكر خلاف من نازعهم، ويبين أنه ليس فيه فائدة إلا الذب عن العقائد الشرعية التي أخبر بها الرسول ﷺ لأمته، وإذا لم يكن فيه فائدة إلا الذب عن هذه العقائد، امتنع أن يكون معارضاً لها، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها، فامتنع أن يكون الكلام العقلي المقبول مناقضاً للكتاب والسنة، وما كان من ذلك مناقضاً للكتاب والسنة، وجب أن يكون من الكلام الباطل المردود الذي لا ينازع في ذمه أحد من المسلمين: لا من السلف والأئمة، ولا أحد من الخلف المؤمنين أهل المعرفة بعلم الكلام والفلسفة، وما يقبل من ذلك وما يرد، وما يحمد وما يذم، وإن من قبل ذلك وحمده كان من أهل الكلام الباطل المذموم باتفاق هؤلاء. هذا مع أن السلف والأئمة يذمون ما كان من الكلام والعقليات والجدل باطلاً، وإن قصد به نصر الكتاب والسنة، فيذمون من قابل بدعة ببدعة، وقابل الفاسد بالفاسد، فكيف من قابل السنة بالبدعة، وعارض الحق بالباطل، وجادل في آيات الله بالباطل ليدحض به الحق ... فإذا كان مع ذلك قد يورث النظر فيه شبهاً وعداوة قيل فيه ذلك، والسلف لم يكن ذمهم للكلام لمجرد ذلك، ولا لمجرد اشتماله على ألفاظ اصطلاحية إذا كانت معانيها صحيحة، ولا حرموا معرفة الدليل على الخالق وصفاته وأفعاله، بل كانوا أعلم الناس بذلك، وأعرفهم بأدلة ذلك، ولا حرموا نظراً صحيحاً في دليل صحيح يفضي إلى علم

نافع، ولا مناظرة في ذلك نافعة: إما لهدى مسترشد، وإما لإعانة مستنجد، وإما لقطع مبطل متلدد، بل هم أكمل الناس نظراً واستدلالاً واعتباراً، وهم نظروا في أصح الأدلة وأقومها، فإن الناظر الطالب للعلم: إما أن يكون نظره في كلام معلم يبين له ويخاطبه بما يعرفه الحق، وإما أن يكون في نفس الأمور الثابتة، التي يخبر عنها المتكلم ويريد أن يعلم أمرها المتعلم، كسائر الناظرين في الطب والنحو وغير ذلك: إما أن ينظر في كلام المعلمين لهذا الفن، وإما أن ينظر فيما من شأنه أنه يخبر عنه كالأبدان واللغات، والسلف كان نظرهم في خير الكلام وأفضله، وأصدقه وأدله على الحق، وهو كلام الله تعالى، وهم ينظرون في آيات الله تعالى التي في الآفاق وفي أنفسهم، فيرون في ذلك من الأدلة ما يبين أن القرآن حق، قال تعالى: {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق} والمناظرة المحمودة نوعان: والمذمومة نوعان، وذلك لأن المناظر: إما أن يكون عالماً بالحق، وإما أن يكون طالباً له، وإما أن لا يكون عالماً به ولا طالباً له. فهذا الثالث هو المذموم بلا ريب، وأما الأولان: فمن كان عالماً بالحق فمناظرته المحمودة أن يبين لغيره الحجة التي تهديه إن كان مسترشداً طالباً للحق إذا تبين له، أو يقطعه ويكف عداوته إن كان معانداً غير متبع للحق إذا تبين له، ويوقفه ويسلكه ويبعثه على النظر في أدلة الحق إن كان يظن أنه حق وقصده الحق، وذلك لأن المخاطب بالمناظرة إذا ناظره العالم المبين للحجة: إما أن يكون ممن يفهم الحق ويقبله، فهذا إذا بين له الحق فهمه وقبله، وإما أن يكون ممن لا يقبله إذا فهمه، أو ليس له غرض في فهمه، بل قصده مجرد الرد له، فهذا إذا نوظر بالحجة انقطع وانكف شره عن الناس وعداوته، وهذا هو المقصود الذي ذكره أبو حامد وغيره، وهو دفع أعداء السنة المجادلين بالباطل عنها، وإما أن يكون الحق قد التبس عليه، وأصل قصده الحق، لكن يصعب عليه معرفته لضعف علمه بأدلة الحق، مثل من يكون قليل العلم بالآثار النبوية الدالة على ما أخبر به من الحق، أو لضعف عقله لكونه لا يمكنه أن يفهم دقيق العلم، أو لا يفهمه إلا بعد عسر، أو قد سمع من حجج الباطل ما

اعتقد موجبه وظن أنه لا جواب عنه، فهذا إذا نوظر بالحجة أفاده ذلك: إما معرفة الحق، وإما شكاً وتوقفاً في اعتقاد الباطل، أو في اعتقاد صحة الدليل الذي استدل به عليه، وبعث همته على النظر في الحق وطلبه، إن كان له رغبة في ذلك، فإن صار من أهل العصبية الذين يتبعون الظن وما تهوى النفس ألحق بقسم المعاندين كما تقدم، وأما المناظرة المذمومة من العالم بالحق، فأن يكون قصده مجرد الظلم والعدوان لمن يناظره، ومجرد إظهار علمه وبيانه لإرادة العلو في الأرض، فإذا أراد علواً في الأرض أو فساداً كان مذموماً على إرادته ثم قد يكون من الفجار الذين يؤيد الله بهم الدين، كما قال النبي ﷺ: «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»، فكما قد يجاهد الكفار فاجر فينتفع المسلمون بجهاده، فقد يجادلهم فاجر فينتفع المسلمون بجداله، لكن هذا يضر نفسه بسوء قصده وربما أوقعه ذلك في أنواع من الكذب والبدعة والظلم، فيجره إلى أمور أخرى، وقد وقع في ذلك كثير من هؤلاء وهؤلاء. وأما إن كان المناظر غير عالم بالحق، بأن لا يعرف الحق في نفس المسألة، أو يعرف الحق لكن لا يعرف بعض الحجج، أو الجواب عن بعض المعارضات، أو الجمع بين دليلين متعارضين، وأمثال ذلك – فهذا إذا ناظر: طالباً لمعرفة الحق وأدلته، والجواب عما يعارضها، والجمع بين الأدلة الصحيحة – كان محموداً، وإن ناظر بلا علم، فتكلم بما لا يعرف من القضايا والمقدمات – كان مذموماً، والسلف رضوان الله عليهم كانت مناظرتهم مع الكفار وأهل البدع – كالخوارج وغيرهم – من القسم الأول، وكانت مناظرة بعضهم لبعض في مسائل الأحكام والتفسير: تارة من القسم الأول، وتارة من القسم الثاني، وهي المشاورة التي مدحهم الله عليها بقوله عز وجل {وأمرهم شورى بينهم} وما ذكره الله تعالى عن الأنبياء والمؤمنين من المجادلة يتناول هذا وهذا، وقد ذم الله تعالى في القرآن ثلاثة أنواع من المجادلة: ذم أصحاب المجادلة بالباطل ليدحض به الحق، وذم المجادلة في الحق بعد ما تبين، وذم المحاجة فيما لا يعلم المحاج، فقال تعالى: {وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق} وقال تعالى: {يجادلونك في الحق بعد ما

تبين} وقال: {ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم} والذي ذمه السلف والأئمة من المجادلة والكلام هو من هذا الباب، فإن أصل ذمهم الكلام المخالف للكتاب والسنة، وهذا لا يكون في نفس الأمر إلا باطلاً، فمن جادل به جادل بالباطل، وإن كان ذلك الباطل لا يظهر لكثير من الناس أنه باطل لما فيه من الشبهة، فإن الباطل المحض الذي يظهر بطلانه لكل أحد لا يكون قولاً ومذهباً لطائفة تذب عنه، وإنما يكون باطلاً مشوباً بحق، كما قال تعالى: {لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون} أو تكون فيه شبهة لأهل الباطل، وإن كانت باطلة وبطلانها يتبين عند النظر الصحيح، كالذين قالوا: إن محمداً ﷺ شاعر وكاهن ومجنون، قالوا: إنه شاعر لأن الشعر كلام موزون مقفى فشبهوا القرآن به من هذا الوجه، والكاهن يخبر أحياناً بواحدة تصدق فشبهوا الرسول به من هذا الوجه، والمجنون يقول ويفعل خلاف ما في عقول ذوي العقول. فلما زعموا أن ما يأتي به الرسول ﷺ يخالف ما يأتي به العقلاء نسبوه إلى ذلك. لكن ما ينصبه الله من الأدلة، ويهدي إليه عباده من المعرفة، يتبين به الحق من الباطل الذي يشتبه به، ولكن ليس كل من عرف الحق – إما بضرورة أو بنظر – أمكنه أن يحتج على من ينازعه بحجة تهديه أو تقطعه، فإن ما به يعرف الإنسان الحق نوع، وما به يعرفه به غيره نوع، وليس كل ما عرفه الإنسان أمكنه تعريف غيره به، فلهذا كان النظر أوسع من المناظرة، فكل ما يمكن المناظرة به يمكن النظر فيه، وليس كل ما يمكن النظر فيه يمكن مناظرة كل أحد به ... والكلام الذي ذموه نوعان: أحدهما أن يكون في نفسه باطلاً وكذباً، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل كذب، فإن أصدق الكلام كلام الله، والثاني أن يكون فيه مفسدة، مثلما يوجد في كلام كثير منهم: من النهي عن مجالسة أهل البدع، ومناظرتهم، ومخاطبتهم، والأمر بهجرانهم، وهذا لأن ذلك قد يكون أنفع للمسلمين من مخاطبتهم، فإن الحق إذا كان ظاهراً قد عرفه المسلمون، وأراد بعض المبتدعة أن يدعو إلى بدعته، فإنه يجب منعه من ذلك،

فإذا هجر وعزر، كما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بصبيغ بن عسل التميمي، وكما كان المسلمون يفعلونه، أو قتل كما قتل المسلمون الجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهما - كان ذلك هو المصلحة بخلاف ما إذا ترك داعياً، وهو لا يقبل الحق: إما لهواه، وإما لفساد إدراكه، فإنه ليس في مخاطبته إلا مفسدة وضرر عليه وعلى المسلمين، والمسلمون أقاموا الحجة على غيلان ونحوه، وناظروه وبينوا له الحق، كما فعل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه واستتابه، ثم نكث التوبة بعد ذلك فقتلوه، وكذلك علي - رضي الله عنه - بعث ابن عباس إلى الخوارج فناظرهم، ثم رجع نصفهم، ثم قاتل الباقين. والمقصود أن الحق إذا ظهر وعرف، وكان مقصود الداعي إلى البدعة إضرار الناس، قوبل بالعقوبة. قال الله تعالى: {والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد}، وقد ينهون عن المجادلة والمناظرة، إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة، فيخاف عليه أن يفسده ذلك المضل، كما ينهى الضعيف في المقاتلة أن يقاتل علجاً قوياً من علوج الكفار، فإن ذلك يضره ويضر المسلمين بلا منفعة، وقد ينهى عنها إذا كان المناظر معانداً يظهر له الحق فلا يقبله - وهو السوفسطائي - فإن الأمم كلهم متفقون على أن المناظرة إذا انتهت إلى مقدمات معروفة بينة بنفسها ضرورية وجحدها الخصم كان سوفسطائياً، ولم يؤمر بمناظرته بعد ذلك، بل إن كان فاسد العقل داووه، وإن كان عاجزاً عن معرفة الحق - ولا مضرة فيه - تركوه، وإن كان مستحقاً للعقاب عاقبوه مع القدرة: إما بالتعزير وإما بالقتل، وغالب الخلق لا ينقادون للحق إلا بالقهر.

والمقصود أنهم نهوا عن المناظرة من لا يقوم بواجبها، أو من لا يكون في مناظرته مصلحة راجحة، أو فيها مفسدة راجحة، فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال، وأما جنس المناظرة بالحق فقد تكون واجبة تارة ومستحبة تارة أخرى، وفي الجملة جنس المناظرة والمجادلة

فيها: محمود ومذموم، ومفسدة ومصلحة، وحق وباطل، ومنشأ الباطل من نقص العلم، أو سوء القصد، كما قال تعالى: {إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس} ومنشأ الحق من معرفة الحق والمحبة له، والله هو الحق المبين، ومحبته أصل كل عبادة، فلهذا كان أفضل الأمور على الإطلاق معرفة الله ومحبته، وهذا هو ملة إبراهيم خليل الله تعالى، الذي جعله للناس إماماً، وجعله أمة يأتم به الخلق، وهو الذي ناظر المعطلين والمشركين.

٢٧١- ظنه [أي الغزالي] أن السلف ذموا الكلام بالأدلة الصحيحة المفضية إلى العلم بالله وصفاته خوفاً من الشبهات والأهواء، بل الأصل في ذم السلف للكلام هو اشتماله على القضايا الكاذبة، والمقدمات الفاسدة، المتضمنة للافتراء على الله تعالى وكتابه ورسوله ودينه، فهذا هو الكلام المذموم بالذات، وهو الكلام الكاذب الباطل، وأما الكلام الذي هو حق وصدق، فهذا لا يذم بالذات، وإنما يذم المتكلم به أحياناً، لاشتمال ذلك على مضرة عارضة، مثل ما يحرم القذف، وإن كان القاذف صادقاً إذا لم يكن له أربعة شهداء، ومثل ما تحرم الغيبة والنميمة ونحو ذلك مما هو صدق لكن فيه ظلم للغير ... فالسلف ذموا أهل الكلام الذين هم أهل الشبهات والأهواء، لم يذموا أهل الكلام الذين هم أهل كلام صادق يتضمن الدليل على معرفة الله تعالى، وبيان ما يستحقه وما يمتنع عليه، ولكن قد يورث شبهة وهوى، وقد اعترف أبو حامد بأن ما ذكره هو من الكلام والفلسفة ليس فيه كشف الحقائق ومعرفتها ... وأما جنس النظر والمناظرة، فهذا لم ينه السلف عنه مطلقاً، بل هذا - إذا كان حقاً - يكون مأموراً به تارة ومنهياً عنه أخرى، كغيره من أنواع الكلام الصدق، فقد ينهى عن الكلام الذي لا يفهمه المستمع، أو الذي يضر المستمع، وعن المناظرات التي تورث شبهات وأهواء، فلا تفيد علماً ولا ديناً، ومن هذا الباب أنه خرج ﷺ على طائفة من أصحابه وهم يتناظرون في القدر، فقال: "أبهذا أمرتم؟ أم إلى هذا دعيتم؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل القرآن ليصدق بعضه بعضاً، لا ليكذب بعضه بعضاً".

فإذا كانت المناظرة تتضـــمن أن كل واحد من المتناظرين يكذب ببعض الحق نهي عنه لذلك، وأكثر الاختلاف بين ذوي الأهواء من هذا الباب، كالقائلين بأن الله جســم متحيز في جهة، والنافين لذلك، والقائلين: إن الله يجبر العباد، والنافين لذلك وأمثال ذلك من الكلام المجمل المتشابه، الذي يتضمن حقاً وباطلاً، في جانبي النفي والإثبات.

٢٧٢- [يقول الأشـــعري في كتابه رســـالة الثغر] (وقال لليهود لما بهتوه: {فتمنوا الموت إن كنتم صـــادقين}، فلم يجســـر أحد منهم على ذلك، مع اجتماعهم على تكذيبه، وتناهيهم في عداوته، واجتهادهم في التنفير عنه، لما أخبرهم بحلول الموت بهم إن أجابوه إلى ذلك، فلولا معرفتهم بحاله في كتبهم، وصـــدقه فيما يخبرهم، لأقدموا على إجابته، ولســـارعوا إلى فعل ما يعلمون أن فيه توهين أمره، ثم إن الله تعالى بعد إقامة الحجج عليهم أزعج خواطر جماعتهم للنظر فيما دعاهم إليه، ونبههم عليه، بالآيات الباهرة، والمعجزات القاهرة، وأيده بالقرآن الذي تحدى به فصحاء قومه الذين بعث إليهم لما قالوا: إنه مفتري أن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات، أو سورة من مثله، وقد خاطبهم فيه بلغتهم، فعجزوا عن ذلك، مع إخباره لهم أنهم لا يأتون بمثله، ولو تظاهر على ذلك الإنس والجن، وقطع عليه الســـلام عذرهم به وعذر غيرهم، كما قطع موسى عليه السلام عذر السحرة وغيرهم في زمانه بالعصا التي فضحت ســـحرهم، وبان بما كان منها – لهم ولغيرهم – أن ذلك من فعل الله تعالى، وأن هذا ليس تبلغه قدرتهم، ولا تطمع فيه خواطرهم، وكما قطع عيسى عليه السلام عذر من كان في زمانه من الأطباء، الذين قد برعوا في معرفة العقاقير، وقوى ما في الحشـــائش، وقدر ما ينتهي إليه علاجهم، وتبلغه حيلهم، بإحياء الموتى بغير علاج، وإبراء الأكمة والأبرص، وغير ذلك مما بهرهم به، وأظهر لهم منه ما يعلمون بيســـير الفكر أنه خارج عن قدرهم، وما يصـــلون إليه بحيلهم، وكذلك قد أزاح نبينا ﷺ بالقرآن – وما فيه من العجائب – علل الفصـــحاء من أهله، وقطع به عذرهم، لرؤيتهم أنه خارج عما انتهت إليه فصـــاحتهم في لغاتهم، ونظموه في

شعرهم، وبسطوه في خطبهم، وأوضح لجميع من بعث إليه من الفرق التي ذكرناها فساد ما كانوا عليه بحجج الله وبيناته، ودل على صحة ما دعاهم إليه ببراهين الله وآياته، حتى لم يبق لأحد منهم شبهة فيه، ولا احتيج مع ما كان منه عليه السلام في ذلك إلى زيادة من غيره، ولو لم يكن ذلك كذلك، لم يكن له عليه السلام حجة على جماعتهم، ولا كانت طاعته لازمة لهم، مع خصامهم وشدة عنادهم ... وقد أكد الله تعالى دلالة نبوته، بما كان من خاص آياته عليه السلام التي تنقض بها عاداتهم، كإطعامه الجماعة الكثيرة في المجاعة الشديدة من الطعام اليسير، وسقيهم الماء في العطش الشديد من الماء اليسير، وهو ينبع من بين أصابعه، حتى رووا ورويت مواشيهم، وكلام الذئب، وإخبار الذراع المشوية أنها مشوية، وانشقاق القمر، ومجيء الشجرة إليه عند دعائها إليه ورجوعها إلى مكانها بأمره لها، وإخباره لهم عليه السلام بما تجنه صدورهم، وما يغيبون به عنه من أخبارهم، ثم دعاهم عليه السلام إلى معرفة الله عز وجل، وإلى طاعته فيما كلف تبليغه إليهم، بقوله تعالى: {وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول}، وعرفهم أمر الله بإبلاغه ذلك، وما ضمنه له من عصمته منهم، بقوله تعالى: {يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس}، فعصمه الله منهم، مع كثرتهم وشدة بأسهم، وما كانوا عليه من شدة عنادهم وعداوتهم له، حتى بلغ رسالة ربه إليهم، مع كثرتهم ووحدته وتبري أهله منه، ومعاداة عشيرته، وقصد الجميع المخالفين له حين سفه آراءهم فيما كانوا عليه من تعظيم أصنامهم، وعبادة النيران، وتعظيم الكواكب، وإنكار الربوبية، وغير ذلك مما كانوا عليه حتى بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، وأوضح الحجة في فساد جميع ما نهاهم مما كانوا عليه، ودلهم على صحة جميع ما دعاهم إلى اعتقاده وفعله بحجج الله وبيناته، وأنه عليه السلام – لم يؤخر عنهم بيان شيء مما دعاهم إليه عن وقت تكليفهم فعله، لما يوجبه تأخير ذلك عنهم من سقوط تكليفه لهم، وأنه جوز فريق من أهل العلم تأخير البيان فيما أجمله الله من الأحكام قبل لزوم فعله لهم فأما

تأخير ذلك عن وقت فعله فغير جائز عند كافتهم، ومعلوم عند سائر العقلاء أن ما دعا النبي ﷺ إليه من واجهه من أمته من اعتقاد حديثهم ومعرفة المحدث لهم، وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى، وما هو عليه من صفات نفسه وصفات فعله، وتصديقه فيما بلغهم من رسالته، مما لا يصلح أن يؤخر عنهم البيان فيه، لأنه – عليه السلام – لم يجعل لهم فيما كلفهم من ذلك من مهلة، ولا أمرهم بفعله في الزمن المتراخي عنه، وإنما أمرهم بفعل ذلك على الفور، وإنما كان ذلك من قبل أنه لو أخر ذلك عنهم، لكان قد كلفهم ما لا سبيل لهم إلى فعله، وألزمهم ما لا طريق لهم إلى الطاعة فيه، وهذا غير جائز عليه، لما يقتضيه ذلك من بطلان أمره وسقوط طاعته، ولهذا المعنى لم يوجد عن أحد من صحابته خلاف في شيء ما وقف عليه جماعتهم، ولا شك في شيء منه، ولا نقل عنهم كلام في شيء من ذلك، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج، بل مضوا جميعاً على ذلك، وهم متفقون: لا يختلفون في حدثهم، ولا في توحيد المحدث لهم، وأسمائه وصفاته، وتسليم جميع المقادير إليه، والرضى فيها بأقسامه، لما قد ثلجت به صدورهم، وتبينوا وجوه الأدلة التي نبههم – عليه السلام عليها عند دعائه لهم إليها، وعرفوا به صدقه في جميع ما أخبرهم به، وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوه من الاجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم وحدوثها فيهم، وردها إلى معاني الأصول التي وقفهم عليها، ونبههم بالإشارة على ما فيها، فكان منهم رحمة الله عليهم في ذلك ما نقل إلينا عنهم من طريق الاجتهاد التي اتفقوا عليها، والطرق التي اختلفوا فيها، ولم يقلد بعضهم بعضاً في جميع ما صاروا إليه من جميع ذلك، لما كلفوا من الاجتهاد وأمروا به، فأما ما دعاهم إليه عليه السلام من معرفة حدثهم والمعرفة بمحدثهم، ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا، وعدله وحكمته – فقد تبين لهم وجوه الأدلة في جميعه، حتى ثلجت صدورهم به، واستغنوا على استئناف الأدلة فيه، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا عليه إلى من جاء بعدهم، فكان عذرهم فيما دعوا إليه من ذلك، مقطوعاً بما نبههم عليه النبي ﷺ من الأدلة

على ذلك، وما شاهدوا من آياته الدالة على صدقه، وعذر سائر من تأخر عنه مقطوع بنقلهم ذلك إليهم، ونقل أهل كل زمان حجة على من بعدهم، ومن غير أن تحتاج – أرشدكم الله – في المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي ﷺ عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها، إذ كان من المستحيل أن يأتي في ذلك أحد بأهدى مما أتى به، أو يصل من ذلك إلى ما بعد عنهم عليه السلام، وجميع ما اتفقوا عليه من الأصول المشهورة في أهل النقل الذين عنوا بحفظ ذلك، وانقطعوا إلى الاحتياط فيه، والاجتهاد في طلب الطرق الصحية إليه: من المحدثين والفقهاء، يعلم أكابرهم أصاغرهم، ويدرسون صبيانهم في كتاتيبهم، لتقرر ذلك عندهم، وشهرته فيهم، واستغنائهم في العلم بصحة جميع ذلك، بالأدلة التي نبههم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته ...)

٢٧٣- قلت [أي شيخ الإسلام]: الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة، ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى، فحدوث الإنسان يستدل به على المحدث، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث، والفرق بين الاستدلال بحدوثه، والاستدلال على حدوثه بين. والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، كما قال تعالى: {أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون}، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة، والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة: إما بإخبار يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية. وحدوث الإنسان من المني كحدوث الثمار من الأشجار، وحدوث النبات من الأرض، وأمثال ذلك، ومن المعلوم بالحس أن نفس الثمرة حادثة كائنة بعد أن لم تكن، وكذلك الإنسان وغيره، كما قال تعالى: {أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا}، {قال كذلك قال ربك

هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شـــيئا} ومعلوم أن هذه المخلوقات خلقت من غيرها كما خلق الإنسـان من نطفة، والطائر من بيضة، والثمر من شجرة، والشجرة من نواة، والسنبلة من حبة، ومعلوم أن ما منه خلق هذا استحال وزال، فالحبة التي أنبتت سبع سنابل لم تبق حبة ولم يبق منها شـيء، بل اسـتحال، وقد تنازع الناس في هذا الموضـع، فقال طائفة من أهل الكلام: هنا أجســـام وجواهر منتقلة من حال إلى حال، كالاجتماع بعد الافتراق، والافتراق بعد الاجتماع، وأن تلك الجوهر باقية، ولكن تغيرت صفاتها وأعراضها، وأنكر هؤلاء أن تكون نفس الأعيان القائمة بنفســـها انقلبت حقيقتها فاســـتحالت ذاتها، ولكن تغيرت صــــفاتها، وهذا مبني على أن الأجســـام مركبة من الجواهر المفردة، وهؤلاء يقولون: إنما يعلم بالحس والضرورة حدوث ما يحدث من الأعراض والصفات، وأما حدوث شيء من الأجسام القائمة بأنفسها، فلا نعلمه إلا بالاستدلال. والذي ذكر الأشعري أولاً مبني على هذا الأصل، وهو في ذلك موافق لمن قال به من المعتزلة وغيرهم، وهذا من بقايا التي بقيت عليه من أصولهم العقلية، بعد رجوعه عن مذهبهم، وبيانه لبطلان أقوالهم التي أظهروا بها خلاف أهل الســـنة والجماعة.

وجمهور العقلاء من أصـناف الناس – أهل النظر والفلسـفة وغيرهم – يقولون: إن هذا باطل، وإن الأجســام يســتحيل بعضــها إلى بعض، كما يقول ذلك الفقهاء والأطباء وغيرهم، وكما يشـــهد ذلك، وإن الحادث هو نفس أعيان الحيوان والنبات لا مجرد صـــفاتها، وينكرون أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة ... وإذ كان كذلك فالطريقة المذكورة في القرآن هي المعلومة بالحس والضـرورة، ولا يحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان، بل يستدل بذلك على وجود المحدث لله تعالى.

٢٧٤- فيسـتفاد من مناظرته [الأشـعري] لهم معرفة فسـاد كثير من أصـولهم، ولكن سـلم لهم أصـولاً وافقهم عليها، مثل تسـليمه لهم صـحة طريق الأعراض مع طولها،، ومثل إثباته للصـانع بهذه

الطريق التي هي من جنسها، وبنى ذلك على إثبات الجوهر الفرد، فلزم من تسليمه ذلك لهم لوازم أراد أن يجمع بينها وبين ما أثبته من الرؤية، وإثبات الكلام والصفات والعلو لله تعالى، فقال جمهور طوائف العقلاء من أهل السنة والحديث وغيرهم، ومن المعتزلة والفلاسفة وغيرهم: إن هذا مناقضة مخالفة لصريح المعقول، وهذا ما ذكره أبو نصر السجزي في الإبانة قال: (حكى محمد بن عبد الله المغربي المالكي، وكان فقيهاً صالحاً، عن الشيخ أبي سعيد البرقي وهو من شيوخ فقهاء المالكيين ببرقة، عن أستاذه خلف المعلم، كان من فقهاء المالكيين، قال: أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال، ثم أظهر التوبة فرجع عن الفروع وثبت على الأصول) ، قال أبو نصر: (وهذا كلام خبير بمذهب الأشعري وغوره)، ولهذا قال من قال: بقيت عليه بقية من الاعتزال، وقالوا: إنه وافقهم على بعض أصولهم التي بنوا عليها قولهم كهذا الأصل.

قلت: ليس مراده بالأصول ما أظهروه من مخالفة السنة، فإن الأشعري مخالف لهم فيما أظهروه من مخالفة السنة، كمسألة الرؤية والقرآن والصفات، ولكن أصولهم الكلامية العقلية التي بنوا عليها الفروع المخالفة للسنة، مثل هذا الأصل الذي بنوا عليه حدوث العالم وإثبات الصانع، فإن هذا أصل أصولهم، كما قد بينا كلام أبي الحسين البصيري وغيره في ذلك، وأن الأصل الذي بنت عليه المعتزلة كلامهم في أصول الدين، هو هذا الأصل الذي ذكره الأشعري، لكنه مخالف لهم في كثير من لوازم ذلك وفروعه، وجاء كثير من أتباعه المتأخرين، كأتباع صاحب الإرشاد [الجويني] فأعطوا الأصول – التي سلمها للمعتزلة – حقها من اللوازم، فوافقوا المعتزلة على موجبها، وخالفوا شيخهم أبا الحسن وأئمة أصحابه، فنفوا الصفات الخبرية، ونفوا العلو، وفسروا الرؤية بمزيد علم لا ينازعهم فيه المعتزلة، وقالوا: ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف في المعنى، وإنما خلافهم مع المجسمة، وكذلك قالوا في القرآن: إن القرآن، الذي قالت به المعتزلة: إنه مخلوق، نحن نوافقهم على خلقه، ولكن ندعي ثبوت معنى آخر [المعنى النفسي] وأنه واحد

قديم، والمعتزلة تنكر تصور هذا بالكلية، وصارت المعتزلة والفلاسفة – مع جمهور العقلاء، يشنعون عليهم بمخالفتهم لصريح العقل، ومكابرتهم للضروريات، وسبب ذلك تسليمهم لهم صحة تلك الأقوال، التي ذكر الأشعري أنها مبتدعة في الإسلام، مع أنه يمكن بيان أن قول الأشعري وأصحابه أقرب إلى صحيح المعقول، من قول المعتزلة، كما يمكن أن يبين أن قول المعتزلة أقرب إلى صريح المعقول من قول الفلاسفة، لكن هذا يفيد أن هذا القول أقرب إلى المعقول وإلى الحق، لا يفيد أنه هو الحق في نفس الأمر، فهذا ينتفع به من ناظر الطاعن على الأشعرية من المعتزلة، والطاعن على المعتزلة من الفلاسفة، فتبين له أن قول هؤلاء خير من قول أصحابك، فإنه كما إن كل من كان أقرب إلى السنة فقوله أقرب إلى الأدلة الشرعية، فكذلك قوله أقرب إلى الأدلة العقلية، ولا ريب أن هذا مما ينبغي سلوكه، فكل قول – أو قائل – كان إلى الحق أقرب، فإنه يبين رجحانه على ما كان عن الحق أبعد، ألا ترى أن الله تعالى لما نصر الروم على الفرس وكان هؤلاء أهل الكتاب، وهؤلاء أهل أوثان، فرح المؤمنون بنصر الله لمن كان إلى الحق أقرب، على من كان عنه أبعد، وأيضاً فيمكن القريب إلى الحق أن ينازع البعيد عنه في الأصل الذي احتج به عليه البعيد، وأن يوافق القريب إلى الحق للسلف الأول الذين كانوا على الحق مطلقاً.

٢٧٥- حفص الفرد لم يكن من القدرية، وإنما كان على مذهب ضرار بن عمرو الكوفي، وهو من المثبتين للقدر، لكنه من نفاة الصفات، وكان أقرب إلى الإثبات من المعتزلة والجهمية ... فهو من نفاة الصفات القائلين بأن الله تعالى لا تقوم به صفة ولا كلام ولا فعل، وأصل حجتهم في ذلك هو دليل الأعراض المتقدم، فإن القرآن كلام، والكلام عندهم كسائر الصفات والأفعال، لا يقوم إلا بجسم، والجسم محدث، فكان إنكار الشافعي عليه لأجل الكلام الذي دعاهم إلى هذا، لم تكن مناظرته له في القدر، ومن ظن أن الشافعي ناظره في القدر فقد

أخطأ خطأً بيناً، فإن الناس كلهم إنما نقلوا مناظرته له في القرآن: هل هو مخلوق أم لا؟، وأهل المقالات متفقون على أن حفصاً لم يكن من نفاة القدر بل من مثبتيه.

٢٧٦- قال البيهقي: (وفي كل هذا دلالة أن الكلام المذموم إنما هو كلام أهل البدع الذي يخالف الكتاب والسنة، فأما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة، ويبين بالعقل والعبرة، فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة، تكلم فيه الشافعي وغيره من أئمتنا رضي الله عنهم ... وكان عبد الله بن يزيد بن هرمز شيخ مالك بن أنس أستاذ الشافعي بصيراً بالكلام والرد على أهل الأهواء ... قال مالك: كان ابن هرمز رجلا كنت أحب أن أقتدي به، وكان قليل الكلام قليل الفتيا، شديد التحفظ وكان كثيرا ما يفتي الرجل ثم يبعث في إثره فيرده إليه يغير ما أفتاه، ... وكان من أعلم الناس بما اختلفت فيه الناس من هذه الأهواء).

٢٧٧- قال أحمد فيما كتبه: (ثم إن الجهمي ادعى أمراً آخر، فقال: أنا أجد آية في كتاب الله تدل على القرآن أنه مخلوق، فقلنا: أي آية؟ قال: قول الله عز وجل: {إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم} ، وعيسى مخلوق، فقلنا: إن الله منعك الفهم في القرآن: إن عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن، لأنه يسمى مولوداً رضيعاً وطفلاً وغلاماً، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهي، يجري عليه الوعد والوعيد، ثم هو من ذرية نوح، ومن ذرية إبراهيم، فلا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى، فهل سمعتم الله يقول في القرآن ما قال في عيسى؟ ولكن المعنى من قول الله جل ثناؤه: {إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم} فالكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له (كن) فكان عيسى ﷺ بكن، فعيسى ليس هو الكن، ولكن بالكن كان، فالكن من الله قول، وليس الكن مخلوقاً، وكذبت النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى، وذلك أن الجهمية قالوا: عيسى روح الله وكلمته، إلا أن كلمته مخلوقة، وقالت النصارى: عيسى روح الله من ذات الله، وكلمة الله من ذات الله، كما يقال: إن هذه الخرقة من هذا الثوب، قلنا نحن: إن عيسى

بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة، وأما قول الله تعالى: {روح منه} ، يقول: من أمره كان الروح فيه، كقوله: {وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه} ، يقول: من أمره، وتفسيره روح الله إنما معناها أنها روح يملكها الله خلقها الله، كما يقال: عبد الله، وسماء الله، وأرض الله).

فبين الإمام أحمد أن الجهمية المعطلة، والنصارى الحلولية، ضلوا في هذا الموضع، فإن الجهمية النفاة يشبهون الخالق تعالى بالمخلوق في صفات النقص، كما ذكر الله تعالى عن اليهود أنهم وصفوه بالنقائص، وكذلك الجهمية النفاة إذ قالوا: هو في نفسه لا يتكلم ولا يحب، ونحو ذلك من نفيهم، والحلولية يشبهون المخلوق بالخالق، فيصفونه بصفات الكمال التي لا تصلح إلا لله، كما فعلت النصارى في المسيح.

٢٧٨- الأمر يراد به نفس مسمى المصدر، كقوله: {أفعصيت أمري}، {فليحذر الذين يخالفون عن أمره}، {ذلك أمر الله أنزله إليكم}، ويراد به المأمور به، كقوله تعالى: {وكان أمر الله قدرا مقدورا} ، {أتى أمر الله فلا تستعجلوه} ، فالأول هو كلام الله وصفاته، والثاني مفعول ذلك وموجبه ومقتضاه، وكذلك لفظ (الرحمة) يراد بها صفة الله التي يدل عليها اسمه: الرحمن، الرحيم، كقوله تعالى: {ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما} ، ويراد بها ما يرحم به عباده من المخلوقات، كقول النبي ﷺ: «إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة» ... وكذلك الكلام يراد به الكلام الذي هو الصفة، كقوله تعالى: {وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا} ، وقوله: {يريدون أن يبدلوا كلام الله}، ويراد به ما فعل بالكلمة، كالمسيح الذي قال له (كن) فكان، فخلقه من غير أب على غير الوجه المعتاد المعروف في الآدميين، فصار مخلوقاً بمجرد الكلمة دون جمهور الآدميين، كما خلق آدم وحواء أيضاً على غير الوجه المعتاد، فصار عيسى عليه السلام مخلوقا بمجرد الكلمة دون سائر الآدميين.

وفي هذا الباب، باب المضافات إلى الله تعالى، ضلت طائفتان: طائفة جعلت جميع المضافات إلى الله إضـافة خلق وملك، كإضـافة البيت والناقة إليه، وهذا قول نفاة الصـفات من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهـم، حتى ابن عقيل وابن الجوزي وأمثالهما، إذا مالوا إلى قول المعتزلة سـلكوا هذا المسـلك، وقالوا: هذه آيات الإضـافات لا آيات الصـفات، كما ذكر ذلك ابن عقيل في كتابه المسمى بـنفي التشبيه وإثبات التنزيه، وذكره أبو الفرج بن الجوزي في منهاج الوصول وغيره، وهذا قول ابن حزم وأمثاله ممن وافقوا الجهمية على نفي الصـفات وإن كانوا منتسـبين إلى الحديث والسـنة، وطائفة بإزاء هؤلاء يجعلون جميع المضـافات إليه إضـافة صـفة، ويقولون بقدم الروح، فمنهم من يقول بقدم روح العبد، لقوله:{ونفخت فيه من روحي} ، وهم من جنس النصارى الذين يقولون بأن روح عيسى من ذات الله تعالى، ومن هؤلاء من ينتسب إلى أهل السـنة والحديث، إلى الإمام أحمد وغيره من أئمة السـنة، كطائفة من أهل طبرسـتان وجيلان، وأتباع الشـيخ عدي وغيره، وطائفة ثالثة تقف في روح العبد: هل هي مخلوقة أم لا؟ وهم منتسبون إلى السنة والحديث من أصحاب أحمد وغيرهم، والنزاع بين متأخري أصحاب أحمد وغيرهم هو في المضـافات الخبرية، كالوجه واليد والروح، وأما المعتزلة فيطردون ذلك في الكلام وغيره.

وقد بين أحمد الرد على الطائفتين الأوليين، وهؤلاء الطائفتان أيضاً يضـلون في المضـاف بمن، فإن المجرور بالإضـافة حكمه حكم المضـاف، كقوله تعالى: {ولكن حق القول مني} ، وقوله تعالى: {وروح منه} ، فالطائفتان يجعلون القول منه كالروح منه، ثم يقول النفاة: والروح مخلوقة بائنة عنه، فالقول مخلوق بائن عنه، ويقول الحلولية: القول صـفة له ليس لمخلوق، فالروح التي منه صفة له ليست مخلوقة. والفرق بين البابين: أن المضاف إذا كان معنى لا يقوم ينفسه ولا بغيره من المخلوقات، وجب أن يكون صفة لله تعالى قائماً به، وامتنع أن تكون إضافته إضافة مخلوق مربوب، وإن كان المضاف عينا قائمة بنفسها كعيسى وجبريل وأرواح بني آدم، امتنع أن

تكون صفة لله تعالى، لأن ما قام بنفسه لا يكون صفة لغيره، فقوله تعالى: {فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا}، وقوله في عيسى: {وروح منه}، وقوله تعالى: {قل الروح من أمر ربي}، يمتنع أن يكون شيء من هذه الأعيان القائمة بنفسها صفة لله تعالى، لكن الأعيان المضافة إلى الله تعالى على وجهين: أحدهما أن تضاف إليه من جهة كونه خلقها وأبدعها، فهذا شامل لجميع المخلوقات، كقولهم: سماء الله، وأرض الله، ومن هذا الباب فجميع المخلوقين عباد الله، وجميع المال مال الله، وجميع البيوت والنوق لله، والوجه الثاني: أن يضاف إليه لما خصه الله به من معنى يحبه ويرضاه ويأمر به، كما خص البيت العتيق بعبادة فيه لا تكون في غيره، وكما خص المساجد بأن يفعل فيها ما يحبه ويرضاه من العبادات، وأن تصان عن المباحات التي لم تشرع فيها [مثل البيع وإنشاد الضالة] فضلاً عن المكروهات، وكما يقال عن مال الفيء والخمس: هو مال الله ورسوله، ومن هذا الوجه فعباد الله هم الذين عبدوه وأطاعوا أمره، فهذه إضافة تتضمن ألوهيته وشرعه ودينه، وتلك إضافة تتضمن ربوبيته وخلقه، وهذه الإضافة العامة لا تتضمن إلا خلقه وربوبيته.

وكذلك كلماته نوعان: كلماته الدينية المتضمنة شرعه ودينه كالقرآن، وكلماته الكونية التي بها كون الكائنات، وهي الكلمات التي كان النبي ﷺ يستعيذ بها في قوله: «أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يجاوزها بر ولا فاجر»، فإن كلماته التي بها كون المخلوقات لا يخرج عنها بر ولا فاجر، بخلاف كلماته التي شرع بها دينه فإن الفجار عصوها، كما عصاها إبليس ومن اتبعه، **والله تعالى لا يضيف إليه من المخلوقات شيئاً إضافة تخصيص إلا لاختصاصه بأمر يوجب الإضافة، وإلا فمجرد كونه مخلوقاً ومملوكاً لا يوجب أن يخص بالإضافة.**

ويهذا يتبين فساد قول النفاة الذين يقولون في قوله تعالى: {ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي}، من الأقوال ما لا اختصاص لآدم به، كقولهم: بقدرته، أو بنعمته، أو أن المعنى: خلقته أنا، أو أنه أضافه إلى نفسه إضافة تخصيص، فإن هذه المعاني كلها موجودة في الملائكة

وإبليس والبهائم، فلا بد أن يثبت لآدم من اختصاصه بكونه سبحانه خلقه بيديه مالا يثبت لهؤلاء، وكذلك أيضا إذا قيل عن القرآن العزيز – أو غيره – إنه كلام الله، فإن هذا لا يوجب أن تكون إضافته إليه إضافة خلق وملك، لوجهين: أحدهما: أنه صفة، والصفات إذا أضيفت إليه كانت إضافة وصف لا إضافة خلق، الثاني: أن هذا يقتضي أن يكون كل كلام خلقه الله كلامه، فيكون إنطاقه لما أنطقه من المخلوقات كلاماً له، ومن عرف أن الله خالق كل شيء لزمه أن يجعل كل كلام في الوجود كلامه، كما فعل ذلك حلولية الجهمية، كابن عربي وغيره حيث قالوا:

وكل كلام في الوجود كلامه ... سواء علينا نثره ونظامه

ولا يجوز أن تكون إضافته إليه لاختصاصه بمعنى يحبه ويرضاه، كما أضاف إليه البيت والناقة، بقوله تعالى: {وطهر بيتي للطائفين والقائمين}، وقوله: {ناقة الله وسقياها}، لأن هذا يوجب أن يكون كل كلام يحبه الله فإنه كلامه، فيكون الإنسان إذا أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس يكون ذلك كلام الله، ويكون الشاهد إذا شهد بشهادة أمر بها تكون كلام الله، ويكون كل من حدث بحديث عن النبي ﷺ فإنما حدث بكلام الله تعالى، والناس قد تنازعوا في مثل قوله ﷺ: «أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله»، هل المراد بها: الكلمة التي شرعها الله، وهي عقد النكاح؟ أو المراد كلمة التي تكلم بها، وهي شرعه وإذنه وتحليله لذلك؟ والصواب أن المراد بقوله: كلمة الله، كلامه الذي تكلم به المتضمن إذنه وتحليله وشرعه، لا العقد الذي هو كلام العباد، ومن قال إن المراد به العقد فقد أخطأ من وجون متعددة، ... ولا يعرف قط أنه أضيف إلى الله كلام إلا كلام تكلم الله به، ولكن لو قدر أنه قد يراد بالكلام المضاف إلى الله ما أمر به، وقدر أنه حصل نزاع في قوله: {وكلمة الله هي العليا} هل المراد: الكلمة التي يحبها ويأمر بها؟ أو الكلمة التي تكلم بها، وهي نفس أمره وخبره؟، وكذلك قوله ﷺ: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا»، فمن قال: المراد بالجميع

كلام الله الذي تكلم له اطردت الإضافة على قوله، ولو قدر أن قائلا قال: أضيف إليه من الكلام ما يحبه ويرضاه، وإن لم يكن تكلم به – لم يمكن أن يجعل كون القرآن كلامه من هذا الباب بالضرورة والاتفاق، إذ لازم ذلك أن يكون القرآن بمنزلة ما أمر به من الشهادة والأخبار وتقويم السلع وخرص النخل وسائر أنواع الكلام الصادق الذي يجب التكلم به، فيكون كل من تكلم بشيء من ذلك قد تكلم بكلام الله، ويكون كون القرآن كلام الله هو من هذا الباب، ولا يكون لله عز وجل في نفسه كلام إلا ما تكلم به الخلق، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده.

ثم قول القائل: الكلام الذي يحبه الله ويرضاه ويأمر به، أو الكلام الذي يكرهه وينهى عنه – يقتضي أن هناك محبة ورضاء وأمراً غير المأمور به، وكلاماً هو نهي غير المنهي عنه، وذلك هو كلامه الذي هو أمره ونهيه، فالأمر والنهي غير المأمور به والمنهي عنه، وهذا على قول من اشتبه عليه أمر الإضافة في هذا المواضع، وإلا فالصواب في قوله ﷺ: «واستحللتم فروجهن بكلمة الله،» أنها كلمته التي تكلم بها، وكذلك قوله تعالى: {وكلمة الله هي العليا} هي كلمته التي تكلم بها، وكل كلام تكلم به سبحانه مخبرا فإنه صدق، كما أن كل كلام تكلم به آمراً فهو عدل، وقد تمت كلماته صدقاً وعدلاً.

فالكلام له نسبة إلى المتكلم به، وهو الآمر المخبر به وله نسبة إلى المتكلم فيه، وهو المأمور به والمخبر عنه، فكلام الله الذي تكلم به يشترك كله في كونه تكلم به، ثم ما أخبر به عن نفسه، مثل قوله تعالى: {قل هو الله أحد} ، وآية الكرسي، وغير ذلك – أفضل مما أخبر به عن خلقه، وذكر فيه أحوالهم، كقوله تعالى: {تبت يدا أبي لهب وتب}، وهذا أصح القولين لأهل السنة وغيرهم، وهو قول جمهور العلماء من الأولين والآخرين... وأيضاً فالكلام وإن اشترك من جهة المتكلم به في أنه تكلم بالجميع، فقد تفاضل من جهة المتكلم فيه، فإن كلامه الذي وصف به نفسه، وأمر فيه بالتوحيد، أعظم من كلامه الذي ذكر فيه بعض خلقه، وأمر فيه بما

هو دون التوحيد، وأيضـــاً فإذا كان بعض الكلام خيراً للعباد وأنفع، لزم أن يكون في نفســـه أفضــل من هذه الجهة، فإن تفاضــل ثوابه ونفعه إنما هو لتفاضــله في نفســه، وإلا فالشـيئان المتساويان من كل وجه، لا يكون ثواب أحدهما أكثر، ولا نفعه أعظم.

٢٧٩- قال بعض السـلف: يكاد المؤمن ينطق بالحكمة وإن لم يسـمع فيها بأثر، فإذا جاء الأثر كان نوراً على نور.

٢٨٠- [يتحدث عن مســـألة رد بعض أهل البدع القريبين من أهل الســـنة على أهل البدع المغلظة لكنهم اسـتخدموا في الرد عليهم طرق وأدلة بدعية] فكان ما دفعوا به أهل البدع من أصــول مبتدعة باطلة وافقوهم عليها، أو أصــول مبتدعة باطلة قاتلوهم فيها، ضــلة من الرأي، وغبناً فيه، وخدعة من الشـــيطان، بل الحق أنهم لا يُوافقون على باطل، ولا يقابل باطلهم بباطل، وهذا كما أصـــاب كثيراً من الناس من أهل العبادة والزهد والتصـــوف والفقر، أعرضـــوا عن السماع الشرعي، والزهد الشرعي، والسلوك الشرعي، فاحتاجوا أن يعتاضوا عن ذلك بسماع بدعي، وزهد بدعي، وســلوك بدعي، يوافق فيه بعضــهم بعضــاً في باطل، أو يقابل باطلهم بباطل آخر، وكما أصــاب كثيراً من الناس مع الولاة الذين أحدثوا الظلم، فإنهم تارة يوافقونهم على بعض ظلمهم، فيعـاونونهم على الإثم والعـدوان، وتـارة يقـابلون ظلمهم بظلم آخر، فيخرجون عليهم ويقاتلونهم بالســيف، وهو قتال الفتنة، فمن الناس من يوافق على الظلم ولا يقابل الظلم، مثل ما كان بعض أهل الشـــام، ومنهم من كان يقابله بالظلم والعدوان، ولا يوافق على حق ولا على باطل كالخوارج، ومنهم من كان تارة يوافق على الظلم، وتارة يدفع الظلم بالظلم، مثل حال كثير من أهل العراق.

وكثير من الناس مع أهل البدع الكلامية والعملية بهذه المنزلة: إما أن يوافقوهم على بدعهم الباطلة، وإما أن يقابلوها ببدعة أخرى باطلة، وإما أن يجمعوا بين هذا وهذا، وإنما الحق في أن لا يوافق المبطل على باطل أصــلاً، ولا يدفع بباطل أصــلاً فيلزم المؤمن الحق، وهو ما بعث الله

به رسوله ﷺ، ولا يخرج عنه إلى باطل يخالفه: لا موافقة لمن قاله، ولا معارضة بالباطل لمن قال باطلاً، وكلا الأمرين يستلزم معارضة منصوصات الكتاب والسنة بما يناقض ذلك، وإن كان لا يظهر ذلك في بادي الرأي.

٢٨١- ذكر الخطابي طريقين إلى معرفة الله وصفاته: طريقاً سمعية، وطريقاً عقلية، وكلاهما طريق شرعية معروفة بالقرآن.

أما الأولى: فهو أن تعلم نبوة النبي ﷺ بما أظهره الله على يديه من المعجزات وبغير ذلك، ثم يعرفون بذلك ما أخبرهم به ودعاهم إليه من التوحيد وإثبات الصفات، وهذا لأن نفس الإقرار بالصانع سبحانه فطري ضروري، أو معلوم بأدنى نظر وتأمل يحصل لعموم الخلق، ثم معرفة صدق الرسول ﷺ تعلم بما أظهره من المعجزات الدالة على صدق الرسول، وقد نبه الخطابي أن فيما جاء به الرسول من بيان الطرق العقلية التي يعرف بها ثبوت الخالق وتوحيده وصفاته، فإن الرسول ﷺ لم يكن تعريفه للناس ما عرفهم إياه بمجرد خبره، وإن كان ذلك بعد ثبوت صدقه كما يظنه كثير من أهل الكلام، بل عرفهم ما به يعرف ثبوت الخالق ووحدانيته وصفاته، وما به يعرف صدقه، فبين ما جاء به من أصول الدين وأدلته العقلية التي يعلم بها ما يمكن معرفته بالعقل، وأخبرهم عن الغيب الذي لا يمكنهم معرفته بمجرد عقلهم، ولهذا قال الخطابي: (...ما وجدوه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أنه لها صانعاً حكيماً عالماً خبيراً تام القدرة بالغ الحكمة ... وقد نبههم الكتاب عليه، ودعاهم إلى تدبره وتأمله، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته، فقال عز وجل: {وفي أنفسكم أفلا تبصرون} ... وما أشبه ذلك من جلال الأدلة، وظواهر الحجج، التي يذكرها كافة ذوي العقول، وعامة من يلزمه حكم الخطاب، مما يطول تتبعه واستقراؤه، فعن هذه الأمور ثبت عندهم أمر الصانع وكونه، ثم بينوا وحدانيته وعلمه وقدرته، بما شاهدوه من

اتساق أفعاله على الحكمة، واطرادها في سبلها، وجريها على إدلالها، ثم علموا سائر صفاته توقيفاً عن الكتاب ...) .

٢٨٢- وكذلك قال الأشعري في كتابه المشهور المعروف باللمع لما ذكر خلق الإنسان واستدل به على الخالق تعالى، كما قد حكينا كلامه، وذكرنا كلامه وكلام القاضي أبي بكر عليه، وأن كلامه أجود، مع أنه جعل الإنسان مما يستدل على خلق جواهره بأنها لا تخلو من الحوادث بناءً على أن الحدوث المشهود إنما هو حدوث الأعراض كالتأليف والتركيب، وهو المراد بالخلق، بناءً على ثبوت الجوهر الفرد، وهذا وإن كان ضعيفاً، وأكثر علماء المسلمين ينازعون في هذا، فالمقصود أنه استدل بالخلق على الخالق.

٢٨٣- وأما ما ذكره هو وغيره: من أنهم عرفوا صدق الرسول بالمعجزات ابتداءً، فهذا يكون على وجهين:

أحدهما: أنهم عرفوا إثبات الخالق بالضرورة، ثم عرفوا صدق الرسول بالمعجزات.

الثاني: أن يقال: نفس ظهور المعجزات دلت على إثبات الخالق وعلى صدق رسوله، كما كان إظهار موسى للآيات: مثل العصا، واليد، دليلاً على الصانع وعلى صدق الرسول.

... وبنبوته يستدل على تفصيل صفات الله وأسمائه، وعلى توحيده الذي هو عبادته وحده لا شريك له، وهو توحيد الإلهية وكذلك على توحيد الربوبية، فكلا نوعي التوحيد مما يمكن علمه بالسمع، وهذا مما اعترف به غير واحد من حذاق النظار، وقالوا: إنه يمكن العلم بصدق الرسول قبل العلم بالوحدانية، مع أن الخطابي أراد - والله أعلم - بعلم التوحيد: علم صفات الرب سبحانه وأسمائه، فإنهم يسمون ذلك علم التوحيد، وذلك مما يمكن معرفته بالشرع، فإنه يعلم بالفطرة، وبالعقل إثبات الصانع على طريق الإجمال، وأما تفصيل صفاته وأسمائه فتعلم بالسمع [أي بالشرع]. وأيضاً فإذا عرف أن العلوم الإلهية حقيقتها موجودةً عند الأنبياء عليهم السلام، فإنهم الصادقون المصدقون فيما يخبرون به من ذلك، وأن الواجب تلقي ذلك

عنهم – كان العلم بأن هذا يستفاد من الرسول يمكن إثباته بما به يعلم أنه رسول، وإذا علم أنه رسول تعلم منه هذا المطلوب ... العلم بصدق النبي ﷺ له طرق متعددة، فمن ادعى من المتكلمين: المعتزلة والجهمية وموافقيهم – أنه لا يمكن العلم بصدقة إلا بعد العلم بحدوث الأجسام، وأن ذلك لا يعلم إلا بطريقة الأعراض، فقوله خطأ مبتدع، وهو الذي ذكر الخطابي أنه لم يسلك أحد من السلف هذه الطريق.

٢٨٤- قال الله تعالى: {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا} فأخبر سبحانه ما كثر فيه الاختلاف فليس من عنده، وهذا من أدل الدليل على أن مذاهب المتكلمين مذاهب فاسدة، لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التكفير والتضليل، وذلك صفة الباطل الذي أخبر الله عنه، ثم قال سبحانه في الحق: {بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق}.

قال الخطابي: (فإن قيل: دلائل النبوة، ومعجزات النبي ﷺ – ما عدا القرآن – إنما نقلت إلينا من طريق الآحاد دون التواتر، والحجة لا تقوم بنقل الآحاد على من كان في الزمان المتأخر، لجواز وقوع الغلط فيها، واعتراض الآفات من الكذب وغيره عليها، قيل: هذه الأخبار، وإن كانت شروط التواتر في آحادها معدومة، فإن جملتها راجعة من طريق المعنى إلى التواتر، ومتعلقة به جنساً، لأن بعضها يوافق بعضاً ويجانسه، إذ كل ذلك واقع تحت الإعجاز، والأمر المزعج للخواطر الناقض لمجرى العادات ... ومثال ذلك أن يروي قوم أن حاتم طي وهب لرجل مائة من الأبل، ويروي آخرون أنه وهب لرجل آخر ألفاً من الغنم، ويروي آخرون أنه وهب آخر عشرة أرؤس من الخيل والرقيق إلى ما يشبه ذلك حتى يكثر عدد ما يروى عنه، فهو وإن لم يثبت التواتر في كل واحد منها نوعاً نوعاً، فقد ثبت التواتر في جنسها، وحصل من جملتها العلم بأن حاتماً سخي، كذلك هذه الأمور وإن لم يثبت لأفراد أعيانها تواتر، فقد

ثبت برواية الجم الغفير، الذي لا يحصى عددهم، ولا يتوهم التواطؤ في الكذب عليهم، أنه قد جاء بمعنى معجز للبشر خارج عما في قدرهم، فصح بذلك أمر نبوته) .

٢٨٥- [قال] الإمام أحمد ... (ليس في السنة قياس، ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول)، فبين أن ما جاء به الرسول ﷺ لا يجوز أن يعارض بضرب الأمثال له، ولا يدركه كل أحد بقياس، ولا يحتاج أن يثبته بقياس، بل هو ثابت بنفسه، وليس كل ما ثبت يكون له نظير، وما لا نظير له لا قياس فيه، فلا يحتاج المنصوص خبراً وأمراً إلى قياس، بخلاف من أراد أن ينال كل ما جاءت به الرسل بعقله، ويتلقاه من طريق القياس، **كالقياس العقلي المنطقي، وهو قياس الشمول أو قياس التمثيل ونحو ذلك، فإن كلاً من هذا وهذ يسمى قياساً**.

٢٨٦- وقد تنازع الناس في السمع والبصر أيهما أكمل؟ فذهبت طائفة منهم ابن قتيبة إلى أن السمع أكمل، لعموم ما يعلم به وشموله، وذهب الجمهور إلى أن البصر أكمل، فليس المخبر كالمعاين، وليس كل ما يعاين يمكن الإخبار عنه، وليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان، وإن كان الخبر لا ريب في صدقه، لكن نفس المرئي المعاين لا يحصل العلم به قبل العيان كما يحصل عن العيان، والتحقيق في هذا الباب أن العيان أتم وأكمل، والسماع أعم وأشمل، فيمكن أن يعلم بالسماع والخبر أضعاف ما يمكن علمه بالعيان والبصر أضعافاً مضاعفة، ولهذا كان الغيب كله إنما يعلم بالسماع والخبر، ثم يصير المغيب شهادة، والمخبر عنه معايناً، وعلم اليقين عين اليقين.

٢٨٧- الرسل صلوات الله عليهم يخبرون الخلق بما تعجز عقولهم عن معرفته، ولا يخبروهم بما يعلمون امتناعه، فهم يخبروهم بمحارات العقول لا بمحالاتها، فمن أراد أن يعرف ما أخبرت به الرسل بعقله، كان شبيهاً بمن قال الله تعالى فيه: {وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته}، وقال: {بل يريد كل امرئ منهم أن يؤتى صحفا منشرة}.

٢٨٨- الناس كلهم متفقون على الاجتهاد والتفقه، الذي يحتاج فيه إلى إدخال القضـايا المعينة تحت الأحكام الكلية العامة، التي نطق بها الكتاب والسـنة، وهذا هو الذي يسـمى تحقيق المناط، كالاجتهاد في تعيين القبلة عند الاشتباه، والاجتهاد في عدل الشخص المعين، والنفقة بالمعروف للمرأة المعينة، والمثل لنوع الصيد أو للصيد المعين، المثل الواجب في إتلاف المال المعين، وصلة الرحم الواجبة، ودخول أنواع من المسكرات في اسم الخمر، وأنواع من المعاملات في اسم الربا والميسر، وأمثال ذلك مما فيه إدخال أعيان تحت نوع، وإدخال نوع خاص تحت نوع أعم منه، فهذا الاجتهاد مما اتفق عليه العلماء، وهو ضروري في كل شريعة، فإن الشارع غاية ما يمكنه بيان الأحكام بالأسماء العامة الكلية، ثم يحتاج إلى معرفة دخول ما هو أخص منها تحتها من الأنواع والأعيان، وقد احتج من احتج من الأئمة المثبتين للقياس عليه بمثل هذا القياس، وأن القرآن العزيز ورد بمثل هذا في القبلة، وجزاء الصيد، وعدل الشخص، ونحو ذلك، وهذا لا حجة فيه، فإن مثل هذا لا نزاع فيه، وهو ضروري لا بد منه، ولا يمكن إثبات حكم النوع – أو عين – إلا بمثل هذا، ونفاة القياس لا يسمونه قياساً، وإن سماه المسمي قياساً كان نزاعاً لفظياً.

والتحقيق أن دخول الأعيان في المعنى العام الذي دل عليه الخطاب، هو من قياس الشمول، وأن تمثيل بعض الأعيان والأنواع ببعض، هو من قياس التمثيل، لكن شمول اللفظ لهذا ولهذا بطريق العموم يغني عن قياس التمثيل.

٢٨٩- نفاة القياس المعروفون بالسنة [كابن حزم] لا ينازعون في العموم، وإن سماه المسمي قياساً كلياً، بل هو عمدتهم وعصمتهم، هو واستصحاب الحال، فهذا نوع، ومن نازع في القياس والعموم جميعاً –كما فعل ذلك من فعله من الرافضة – فهؤلاء سدوا على أنفسهم طريق معرفة الأحكام، فلهذا يحتجون بما يزعمون أنه قول المعصوم، ومن

الناس من يظن أن العلة المنصوصة هي المسماة بتحقيق المناط، وهي داخلة فيه، وليس كذلك، فإن هذه فيها نزاع، وهنا نوع ثان يسمى تنقيح المناط، وهو أن يكون الشارع قد نص على الحكم في عين معينة، وقد علم بالنص والإجماع أن الحكم لا يختص بها، بل يتناولها وغيرها، فيحتاج أن ينقح مناط الحكم، أي يميز الوصف الذي تعلق به ذلك الحكم، بحيث لا يزداد عليه ولا ينقص منه، وهذا كأمره ﷺ للأعرابي الذي استفتاه لما جامع امرأته في رمضان بالكفارة، ثم لما أتى العرق، قال: أطعمه أهلك وأمره لمن سأله عن فأرة وقعت في سمن بأن تلقى وما حولها ويأكل السمن ... فإنه من المعلوم لجميع العلماء أن حكم النبي ﷺ ليس مخصوصاً بتلك الأعيان، بل يتناول ما كان مثلها، لكن يحتاجون إلى معرفة مناط المشترك الذي به علق الشارع الحكم، وهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفياً:

فالظاهر: مثل كون سبب الرجم هو زنا المحصن، وسبب القطع هو السرقة، والخفي: مثل كون الكفارة وجبت لخصوص الجماع، أو لعموم الإفطار، وهل وجبت لنوع من الإفطار، أو لجنسه؟ وهل وجب لوقاع في صوم صحيح في رمضان، أو لوقاع في صوم واجب في رمضان؟ سواء كان صحيحاً أو فاسداً؟ كما يجب في الإحرام الواجب، سواء كان صحيحاً أو فاسداً فهذه مما تنازع فيه الفقهاء. وكذلك لما أجاب عن الفأرة التي وقعت في السمن، فلا ريب أن الحكم ليس مخصوصاً بتلك الفأرة والسمن، ولا بنوع من الفأر ونوع من الأسمان، فلا بد من إثبات حكم عام، وهذا النوع يقر به كثير من منكري القياس، أو أكثرهم، وكثير من الفقهاء لا يسميه قياساً، بل يثبتون به الكفارات والحدود، وإن كانوا لا يثبتون ذلك بالقياس، فإنه هنا قد علم يقيناً أن الحكم ليس مخصوصاً بمورد النص، فلا يجوز نفيه عما سواه بالاتفاق، كما يمكن ذلك في صور القياس المحض المسمى بتخريج المناط، فإنه لما

نهى عن التفاضل في الأصناف الستة لم يُعلم أن حكم غيرها حكمها إلا بدليل يدل على ذلك، ولهذا كان بعض نفاة القياس لما حكموا في مثل هذا بأن الحكم مخصوص بفأرة وقعت في سمن، دون سائر الميتات والنجاسات الواقعة في سائر المائعات، ظهر خطؤهم يقيناً، فإن الشارع – صلوات الله عليه – لم يعلق الحكم في خطابه بفأره وقعت في سمن، ولكن السائل سأله عن ذلك، والسائل إذا سأل عن حكم عين معينة، أو نوع باسمه، لم يجب أن يكون الحكم معلقاً مختصاً بما سأل عنه السائل، بل قد يكون ما سأل عنه السائل داخلاً في حكم عام، كما إذا سئل عن عين معينة لم يكن الحكم مخصوصاً بتلك العين، ولا فرق بين أن يسأل عن عين أو نوع، فليس في جوابه ما يقتضي اختصاص الحكم بمورد السؤال، فهذا من أعظم الغلط.

وهنا يظهر تفاضل العلماء بما آتاهم الله من العلم، فمن استخرج المناط الذي دل عليه الكتاب والسنة، دل على فهمه لمراد الرسول ﷺ، مثل أن يقول القائل: الحكم هنا ليس متعلقاً بمجرد الميتة، بل بالخبيث الذي قال الله تعالى فيه: {ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث}، فإن الميتة، وإن شاركت الخنزير والدم في التحريم، فقد شمل الجميع اسم الخبيث، فالتحريم متناول للوصف العام، ليس مخصوصاً بنوع من الأنواع، وكلام الرسول ﷺ ليس فيه دليل على الاختصاص بنوع، لتعلق الحكم بالوصف العام المشترك – وهو الخبث – فيكون الخبيث الجامد الواقع في السمن حكمه حكم الفأرة، سواء كان دماً أو ميتة متجسدة، ونحو ذلك، ثم ينظر في السمن فيعلم أنه لا اختصاص في الشرع له بذلك، بل سائر الأدهان كذلك ثم سائر المائعات كذلك، ثم يبقى النظر: هل يفرق بين الماء وسائر المائعات؟ أو يسوى بينهما؟ وهل يفرق بين الجامد والمائع أو يسوى بينهما؟ وهل يفرق بين القليل والكثير، أو يسوى بينهما؟ هذا من المواضع الخفية التي تنازع فيها العلماء.

والمقصود هنا أن مثل هذا لا يرده إلا جهلة نفاة القياس، وكذلك العلة المنصوصة، وكذلك القياس في معنى الأصل، وقياس الأولى، وأما القياس الذي يستخرج علة الأصل فيه بالمناسبة، فهذا محل اجتهاد، ولهذا تنازع الفقهاء القياسون من أصحاب أحمد وغيرهم في ذلك، فمنهم من لا يقول إلا بالعلة المنصوصة، ومنهم من يقول بالمؤثر، وهو ما نص على تأثيره في نظير ذلك الحكم، كالصغر فإنه قد علم أن الشارع علق به ولاية المال، فإذا علق به ولاية النكاح كان هذا إثباتاً لعلة هذا الحكم بنظيره المؤثر، وأما إذا لم يكن مؤثراً، فهو الذي يسمونه المناسب الغريب، وفيه قولان مشهوران، فإنه استدلال على أن الشرع علق الحكم بالوصف لمجرد ما رأيناه من المصلحة.

ومن تدبر الأدلة الشرعية: منصوصها ومستنبطها، تبين له أن القياس الصحيح هو التسوية بين المتماثلين، وهو من العدل الذي أمر الله به ورسوله، وأنه حق لا يجوز أن يكون باطلاً، فإن الرسول ﷺ بعث بالعدل، فلم يسو بين شيئين في حكم إلا لاستوائهما فيما يقضي تلك التسوية، ولم يفرق بين اثنين في حكم إلا لافتراقهما فيما يقتضي ذلك الفرق، ولا يجوز أن يتناقض قياس صحيح ونص صحيح، كما لا يتناقض معقول صريح ومنقول صحيح، بل إذا ظن بعض الناس تعارض النص والقياس، كان أحد الأمرين لازماً: إما أن القياس فاسد، وإما أن النص لا دلالة له، ومع هذا فالكتاب والسنة بينا جميع الأحكام بالأسماء العامة، لكن يحتاج إدخال الأعيان في ذلك إلى فهم دقيق ونظر ثاقب، لإدخال كل معين تحت نوع، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بينه الرسول ﷺ، وحينئذ فكل من الحوادث شملها خطاب الشارع، وتناولها الاعتبار الصحيح، وخطاب الشارع العام الشامل دل عليها بطريق العموم الذي يرجع

إلى تحقيق المناط، وهو في معنى قياس الشـمول البرهاني، والاعتبار الصـحيح تناولها بطريق قياس التمثيل، الذي يتضمن التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين.

والتماثل والاختلاف ثابت في نفس الأمر، وقد نصب الله عليه أدلة تدل عليه، وكما أن القياس الشمولي والتمثيلي يرجعان إلى أصل واحد، ولا يجوز تناقضهما إلا مع فسادهما أو فساد أحدهما، فكذلك الخطاب العام والاعتبار الصحيح يرجعان إلى أصل واحد، ولا يجوز تناقضهما إلا لفساد دلالتهما أو أدلة أحدهما.

وهذا تنبيه على مجامع نظر الأولين والآخرين في جميع اسـتدلالهم، ومن تبصـر في ذلك وفهمه وعلم ما فيه من الإحاطة، وبين له أن دلائل الله تعالى لا تتناقض، وأن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصرائح المعقول، وأن ما شرعه للعباد هو العدل الذي به صـلاح المعاش والمعاد، وإن فهم – مع ذلك – مسـألة التحسـين والتقبيح العقلي، وارتباطها بمسـألة المناسـبات، ورجوع جنس التحسـين والتقبيح إلى حصـول المحبوب ودفع المكروه – هو المعروف والمنكر –كما يرجع جنس الخبر إلى الوجود والعدم، وإن هذا يرجع إلى الحق النافع، وفي مقابلته الباطل الذي لا ينفع.

٢٩٠- لفظ الحشوية أول ما عرف الذم به من كلام المعتزلة ونحوهم، رووا عن عمرو بن عبيد أنه قال: عبد الله بن عمر [رضي الله عنهما] حشوياً وهم يسمون العامة الحشو، كما تسميهم الرافضة والفلاسفة الجمهور، ويسمون مذهب الجماعة مذهب الحشو.

٢٩١- كان السلف والأئمة يردونهم [أهل الكلام] إلى الشرع، وظنوا هم أن الشرع لا يدل إلا بمجرد خبر رسـول الله ﷺ، قالوا بطريق الإلزام: فيلزم أن يكون وجود الصـانع تعالى يكفي فيه مجرد خبر الرسـول بوجوده، وكان هذا من تقصـيرهم في معرفة الشـرع، فإن الشـرع يتضـمن بيان الدلائل العقلية التي يحتاج إليها وينتفع بها في هذا الباب.

٢٩٢- مما يبين أصل الكلام في هذا المقام أنه قد تنازع الناس في أصل المعرفة بالله: هل تحصل ضرورة في قلب العبد؟ أو لا تحصل إلا بالنظر؟ أو تحصل بهذا تارة وهذا تارة؟

فذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، ومن وافقهم من الطوائف، من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، إلى أنها لا تحصل إلا بالنظر، وهؤلاء يقولون في أول واجب على العبد: هل هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله أو المعرفة؟ وقد تنازعوا في ذلك على قولين ذكرهما هؤلاء الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم، والنزاع لفظي، فإن النظر واجب وجوب الوسيلة، من باب ما لا يتم الوجب إلا به، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد، فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة، ومن هؤلاء من يقول: أول واجب هو القصد إلى النظر، وهو أيضاً نزاع لفظي فإن العمل الاختياري مطلقاً مشروط بالإرادة، وحكى عن أبي هاشم أنه قال: أول الواجبات الشك، وقال كثير من أهل الكلام والصوفية والشيعة وغيرهم: إن المعرفة يبتديها الله اختراعاً في قلوب العقلاء البالغين من غير سبب يتقدم، وغير نظر وبحث، وأنها تقع ضرورة، ويذكر ذلك عن صالح قبة وفضل الرقاشي وغيرهما، وعن الجاحظ أنه قال: معرفة الله ضرورية، وأنها تقع في طباع نامية عقب النظر والاستدلال، وأن العبد غير مأمور بها، ويذكر نحو ذلك عن ثمامة بن أشر، وذكروا عن الجهم أنه قال: معرفة الله واقعة باختيار الله لا باختيار العبد، لأن العبد لا يفعل شيئاً.

وقال جمهور طوائف المسلمين: يمكن أن تقع ضرورة، ويمكن أن تقع بالنظر، بل قال كثير من هؤلاء: إنها تقع بهذا تارة وبهذا تارة، فالذين جوزوا وقوعها ضرورة هم عامة أهل السنة وسائر المثبتين للقدر كالأشعري وغيره، وتنازع نظارهم: هل ذلك بطريق خرق العادة أو هو معتاد؟ على قولين، ومن هؤلاء القائلين بأنها تحصل تارة بالضرورة وتارة بالنظر أبو حامد والرازي والآمدي وغيرهم، ولهذا لما أوردوا عليهم في مسألة وجوب النظر: أن المعرفة قد تحصل بغير

الحس والخبر والنظر بطريق تصفية النفس، وأنها طريق الصوفية، وأنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الإلهية بخلاف أصحاب النظر، فإنه قد لا يحصل لهم هذا الجزم، وإذا كان كذلك فالرياضة إن لم تتعين طريقاً إلى تحصيل معرفة الله، فلا أقل من أن تكون هي من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى.

٢٩٣- قول إبراهيم: {رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم}، فأمره [الله عز وجل] بخلط الأطيار الأربعة مثلاً مضروباً لاختلاط الأخلاط الأربعة، ثم أحيى الأطيار، وميز بين هذا وهذا، وجعلهن يأتين سعياً إجابة لدعوة الداعي، فكان في ذلك من الدليل ما لا يخفى على ذي تحصيل.

٢٩٤- [الله] سبحانه لما قال: {أفعيينا بالخلق الأول}، لم يرد الإعياء الذي هو التعب، وإنما أراد العي، كما تقول العرب: عيي بأمره إذا لم يهتد لوجهه، وحينئذ فيكون في الآية من الدلالة على علم الخالق وحكمته ما يبين أنه خلقه بمشيئته وقدرته وحكمته وعلمه، ومن كان خالقاً لهذا العالم بمشيئته وقدرته وحكمته وعلمه، كان بأن يقدر على إحياء الموتى أولى وأحرى، والملاحدة المنكرون للمعاد تعود شبههم كلها إلى ما ينفي علم الرب تعالى أو قدرته أو مشيئته أو حكمته، ونفي العي يثبت هذه الصفات، فتنتفي أصول شبههم.

٢٩٥- قال تعالى: {للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى}، بعد قوله: {وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم} وقال تعالى في الآية الأخرى: {وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا}، أي بما ضربوه للرحمن مثلاً، والمثل الذي ضربوه له هو البنات، وهو عندهم مثل سوء مذموم معيب، فقال تعالى: {للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء}، ومن قال: إنه ولد الملائكة، أو قال: إنه ولد العقول أو النفوس، فإنه لا يؤمن بالآخرة، فله مثل السوء، والله تعالى له المثل الأعلى، فلا يضرب له المثل المساوي، إذا لا كفو

ولا ند، فضلاً عن أن يضرب له المثل الناقص، ولا يكتفي في حقه بالمثل العالي، بل له المثل الأعلى، إذ هو الأعلى سبحانه، والعلم به أعلى العلوم، وذكره أعلى الأذكار، وحبه أعلى الحب.

٢٩٦- ملك الناس بعضهم بعضاً ملك ناقص، فإن السيد لا يملك من عبده إلا بعض منافعه، لا يملك عينه، وهو شبيه بملك الرجل بعض منافع امرأته، وملك المستأجر بعض منافع أجيره. ولهذا يشبه النكاح بملك اليمين، كما قال عمر رضي الله عنه: النكاح رق، فلينظر أحدكم عند من يرق كريمته، وقال زيد بن ثابت: الزوج سيد في كتاب الله، وقرأ قوله تعالى: {وألفيا سيدها لدى الباب}

٢٩٧- والشرك نوعان: أحدهما: شرك في الربوبية، والثاني شرك في الإلهية، فأما الأول فهو إثبات فاعل مستقل غير الله، كمن يجعل الحيوان مستقلاً بإحداث فعله، ويجعل الكواكب، أو الأجسام الطبيعية، أو العقول، أو النفوس، أو الملائكة، أو غير ذلك مستقلاً بشيء من الإحداث، فهؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الحوادث عن الفاعل، فإن كل ما يذكرونه من فعل هذه الفاعلات أمر حادث يفتقر إلى محدث يتم به إحداثه، وأمر ممكن لا بد له من واجب يتم به وجوده، وكل ما سوى الخالق القديم الواجب الموجود بنفسه مفتقر إلى غيره، فلا يتم به حدوث حادث، ولا وجود ممكن، وجمهور العرب لم يكن شركها من هذا الوجه، بل كانت مقرة بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وإنما كان من النوع الثاني، فإثبات التوحيد في النوع الثاني يتضمن الأول من غير عكس. والثاني الشرك في الإلهية، وضده هو التوحيد في الإلهية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن المشركين المقرين بأنه رب كل شيء، كانوا يتخذون آلهة يستجلبون بعبادتها المنافع، ويستدفعون بها المضار، ويتخذونها وسائل تقربهم إليه، وشفعاء يستشفعون بها إليه، وهؤلاء خلق من خلقه، لا يملكون لأحد نفعاً ولا ضراً إلا بإذنه، فكل ما يطلب منهم لا يكون إلا

بإذنه، وهو سبحانه لم يأمر بعبادة غيره، ولم يجعل هؤلاء شفعاء ووسائل، بل قد قال تعالى: {واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون}...وهذا المعنى كثير في القرآن: يبين سبحانه أنه لم يشرع عبادة غيره، ولا أذن في ذلك، بل يبين أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فإنه كما يمتنع أن يكون غيره رباً فاعلاً، يمتنع أن يكون إلهاً معبوداً، وإذا كان جعل المملوك شريكاً في الملك الناقص – بحيث يرغب إليه كما يرغب إلى المالك، يرهب منه كما يرهب من المالك – ممتنعاً يوجب الفساد، فجعل المملوك المخلوق شريكاً لمالكه الخالق أولى بالامتناع ولزوم الفساد، وذلك أن الذي يخافه إنما يخاف أن يضره، فإذا كان يعلم أنه لا يضره إلا بإذن الله سبحانه، كان الله تعالى هو الذي يجب أن يخاف، وكذلك الذي يرجوه، إذا كان إنما يرجو نفعه، وهو لا ينفعه إلا بإذن الله، كان الله هو الذي يجب أن يرجى، إذ لا ينفع ولا يضر إلا بإذن الله، بخلاف مملوك البشر، فإنه – وإن كان لا يتصرف في المال إلا بإذن سيده، ولا يمنع من أذن له سيده – فقد يمكنه معصية سيده، وإن كان في معصيته نوع من الفساد.

والخالق تعالى لا يمكن أحداً أن يفعل شيئاً إلا بمشيئته وقدرته، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وفي معصية أمره الفساد الذي لا صلاح معه، فالمخلوق أعجز عن أن ينفع أو يضر بدون إذنه من عجز المملوك عن النفع والضر بدون إذن سيده، ومعصية المخلوق لأمره، الذي أرسل به رسله، أعظم فساداً من معصية المملوك لأمر سيده.

قال تعالى في قصة الخليل ﷺ ومناظرته لقومه: {وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علما أفلا تتذكرون * وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون}.

٢٩٨- ولما كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل، وهما متلازمان، كان من سلك الطريق العقلي دله على الطرق السمعي، وهو صدق الرسول، ومن سلك الطريق السمعي بين له الأدلة العقلية، كما بين ذلك القرآن، وكان الشقي المعذب من لم يسلك لا هذا ولا هذا، كما قال أهل النار: {لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير}، وقال تعالى: {أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور}، ولهذا نفى سبحانه عن الشرك الطريق السمعي والعقلي، ونفى شرك الإلهية والربوبية في مثل قوله: {قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات ائتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين} ، فطالبهم أولاً بالطريق العقلي، وثانياً بالطريق السمعي.

٢٩٩- تنازع النظار في المعرفة: هل تحصل ضرورة، أو نظراً، أو تحصل بهذا وهذا، على ثلاثة أقوال، فكذلك تنازعوا في مسألة وجوب النظر المفضي إلى معرفة الله تعالى على ثلاثة أقوال، فقالت طائفة من الناس: إنه يجب على كل أحد، وقالت طائفة: لا يجب على أحد، وقال الجمهور: إنه يجب على بعض الناس دون بعض.

فمن حصلت له المعرفة أو الإيمان عند من يقول: إنه يحصل بدون المعرفة بغير النظر لم يجب عليه، ومن لم تحصل له المعرفة ولا الإيمان إلا به وجب عليه، وذكر غير واحد أن هذا قول جمهور المسلمين، كما ذكر ذلك أبو محمد بن حزم في كتابه المعروف بالفصل في الملل والنحل فقال في مسألة: (هل يكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون استدلال، أم لا يكون مسلماً إلا من استدل؟ ... قال الطبري: من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال أو النساء، أو بلغ المحيض من النساء، ولم يعرف الله بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال، فهو كافر حلال الدم والمال: وقال إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على كل ذلك ... وقالت الأشعرية: لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد

البلوغ ... وقال سائر أهل الإسلام: كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه، وقال بلسانه: أشـــهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رســـول الله، وأن كل ما جاء به حق، وبرئ من كل دين سوى دين محمد ﷺ، فإنه مسلم مؤمن، ليس عليه غير ذلك ...)

قلت [أي شيخ الإسلام]: القول الأول هو في الأصل معروف عمن قاله من القدرية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام، وإنما قاله من قاله من الأشـــعرية موافقة لهم، ولهذا قال أبو جعفر الســـمناني: القول بإيجاب النظر بقية بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة، وهؤلاء الموجبون للنظر يبنون ذلك على أنه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة إلا بالنظر، لا سيما القدرية منهم، فإنهم يمنعون أن يثاب العباد على ما يخلق فيهم من العلوم الضرورية، وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كلهم، بل هم متنازعون في ذلك ... وقد تنازع أصحابه [أصحاب الأشـــعري] وغيرهم في النظر في قواعد الدين: هل هو من فروض الأعيان، أو من فروض الكفايات؟ والذين لا يجعلونه فرضـــاً على الأعيان، منهم من يقول: الواجب هو الاعتقاد الجازم، ومنهم من يقول: بل الواجب العلم، وهو يحصل بدونه، كما ذكر ذلك غير واحد من النظار من أصحاب الأشعرية وغيرهم، كـــالرازي والآمدي وغيرهما، والذين يجعلونه فرضاً على الأعيان، متنازعون: هل يصـــح الإيمان بدونه وتاركه آثم، أم لا يصـــح؟ على قولين. والذين جعلوه شرطاً في الإيمان، أو أوجبوه، ولم يجعلوه شرطاً اكتفوا بالنظر الجملي دون القدرة على العبارة والبيان، ولم يوجب العبارة والبيان إلا شـــذوذ من أهل الكلام. ولا ريب أن المؤمنين على عهد رسول الله ﷺ، والصحابة والتابعين، لم يكونوا يؤمرون بالنظر الذي ذكره أهل الكلام المحدث، كطريق الأعراض والأجســـام، لكن هل يقال: مجرد الاعتقاد الجازم كان كافياً لهم؟ أم لا بد من علم يحصل بالنظر؟ أم يحصل علم ضروري بغير الطريقة النظرية؟ فهذا مما تنوزع فيه ... قال [ابن حزم]: (وأما احتجاجهم بأنه لا تعرف الأشـــياء إلا بالدلائل، وبأن ما لم يصح به دليل فهو دعوى، ولا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قولهما،

فإن هذا ينقسم قسمين، فمن كان من الناس تنازعه نفسه إلى تصديق ما جاء به الرسول ﷺ حتى يسمع الدلائل، فهذا فرض عليه طلب الدليل، إلا إنه [إن] مات شاكاً أو جاحداً قبل أن يسمع من البرهان ما تثلج به نفسه، فقد مات كافراً، وهو مخلد في النار، بمنزلة من لم يؤمن ممن شاهد النبي ﷺ حتى رأى المعجزات، فهذا أيضاً لو مات قبل أن يرى المعجزات مات كافراً بلا خلاف من أحد من أهل الإسلام، وإنما أوجبنا على من هذه صفته طلب البرهان، لأن فرضاً عليه طلب ما فيه نجاته من الكفر.

والقسم الثاني: من استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ، وسكن قلبه إلى الإيمان، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل، توفيقاً من الله له، وتيسيراً له لما خلق له من الخير والحسنى، فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان، ولا إلى تكليف استدلال، وهؤلاء هم جمهور الناس من العامة والنساء والتجار والصناع والأكراء والعباد، وأصحاب الحديث الأئمة، الذين يذمون الكلام والجدل والمراء في الدين ... وهؤلاء هم الذين قال الله تعالى فيهم: {حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون * فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم} وقال تعالى: {فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء} ... فقد سمى الله راشدين القوم الذين زين الإيمان في قلوبهم وحببه إليهم، وكره إليهم المعاصي، فضلاً منه ونعمة وهذا هو خلق الله الإيمان في قلوبهم ابتداءً، وعلى ألسنتهم، ولم يذكر الله في ذلك استدلالاً أصلاً، وليس هؤلاء مقلدين لآبائهم ولا لكبرائهم، لأن هؤلاء مقرون بألسنتهم، محققون في قلوبهم، أن آباءهم ورؤساءهم لو كفروا لما كفروا هم، بل كانوا يستحلون قتل آبائهم ورؤسائهم والبراءة منهم، ويحسون من أنفسهم النفار العظيم عن كل من سمعوا منه ما يخالف الشريعة، ويرون أن حرقهم بالنار أخف عليهم من مخالفة الإسلام ... وهذا أمر قد عرفناه من أنفسنا حساً، وشاهدناه في ذواتنا يقيناً، فلقد بقينا سنين كثيرة لا نعرف الاستدلال ولا وجوهه، ونحن – ولله

الحمد – في غاية اليقين بدين الإسلام، وكل ما جاء به محمد ﷺ، وفي غاية سكون النفس إليه، وفي غاية النفار عن كل ما يعترض فيه بشك، وكانت تخطر في قلوبنا خطرات سوء في خلال ذلك ينبذها الشيطان، فنكاد لشدة نفارنا عنها أن نسمع خفقان قلوبنا استبشاعاً لها، كما أخبر رسول الله ﷺ إذ سئل عن ذلك، فقيل له: إن أحدنا ليجد في نفسه ما أن يقدم فتضرب عنقه أحب إليه من أن يتكلم به، فأخبر النبي ﷺ بأن ذلك محض الإيمان، وأخبر أنه وسوسة الشيطان، ثم تعلمنا طرق الاستدلال وأحكمناها – ولله الحمد والمنة – فما زادنا يقيناً على ما كنا، بل عرفنا أننا كنا ميسرين للحق ... لكن أرانا صحيح الاستدلال رفض بعض الآراء الفاسدة التي نشأنا عليها فقط ... وإن المخالفين لنا ليعرفون من أنفسهم ما ذكرنا، إلا أنهم يلزمهم أن يشهدوا على أنفسهم بالكفر قبل استدلالهم ولا بد، فصح بما قلنا أن كل من محض اعتقاد الحق بقلبه، وقاله بلسانه، فهم مؤمنون محققون، ليسوا مقلدين أصلاً، وإنما كانوا مكذبين مقلدين لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع في الدين آباءنا وكبراءنا فقط، ولو أن آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد ﷺ لتركناه، فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلدين كفاراً غير مؤمنين، لأنهم إنما اتبعوا آباءهم وكبراءهم الذين نهوا عن اتباعهم، لم يتبعوا النبي ﷺ الذي أمروا باتباعه ... وإنما كلف الله الإتيان بالبرهان – إن كانوا صادقين – الكفار المخالفين لما جاء به النبي ﷺ، وهذا نص الآية، ولم يكلف قط المسلمين الإتيان بالبرهان، ولا أسقط اتباعهم حتى يأتوا بالبرهان، والفرق بين الأمرين واضح وهو أن كل من خالف النبي ﷺ فلا برهان له أصلاً، فكلف المجيء بالبرهان تبكيتاً وتعجيزاً، إن كانوا صادقين – وليسوا صادقين – فلا برهان لهم، وأما من اتبع ما جاء به رسول الله ﷺ فقد اتبع الحق الذي قامت البراهين بصحته، ودان بالصدق الذي قامت الحجة البالغة بوجوبه، فسواء علم هو بذلك – أي البرهان – أو لم يعلم، حسبه أنه على الحق الذي صح البرهان به، ولا برهان على سواه، فهو محق مصيب ... وأما قولهم: ما لم يكن علماً فهو شك وظن، والعلم هو اعتقاد الشيء على

ما هو به عن ضـرورة أو اسـتدلال، قالوا: والديانات لا تعرف صـحتها بالحواس ولا بضـرورة العقل، فصح أنه لا تعرف صحتها إلا بالاستدلال، فإن لم يستدل المرء فليس عالماً، وإذا لم يكن عالماً فهو جاهل شـاك أو ظان، وإذا كان لا يعلم الدين فهو كافر ... فهذا ليس كما قالوا، لأنهم قضوا قضية باطلة فاسدة بنوا عليها هذا الاستدلال، وهي إقحامهم في حد العلم قولهم عن ضـرورة أو اسـتدلال، هذه زيادة فاسـدة لا نوافقهم عليها، ولا جاء بتصـحيحها قرآن، ولا سنة، ولا إجماع، ولا لغة، ولا طبيعة، ولا قول صاحب، وحد العلم على الحقيقة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط، وكل من اعتقد شيئاً على ما هو به ولم يتخالجه شك فيه فهو عالم به، وسـواء كان عن ضـرورة حسٍ، أو عن بديهة عقل، أو عن برهان اسـتدلال، أو عن تيسـير الله عز وجل له، وخلقه لذلك المعتقد في قلبه، ولا مزيد ولا يجوز البتة أن يكون محققاً في اعتقاد شيء، كما هو ذلك الشيء، وهو غير عالم به، وهذا تناقض وفساد وتعارض ... وقول النبي ﷺ في مساءلة الملك حجة عليهم لأن النبي ﷺ إنما قال فيه: «فأما المؤمن أو الموقن فيقول: هو رسول الله ﷺ» ، ولم يقل: فأما المستدل، فحسبنا نور المؤمن الموقن، كيف كان إيمانه ويقينه، و «قال ﷺ: وأما المنافق أو المرتاب» – ولم يقل: غير المسـتدل – فيقول: «سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته» ، فنعم هذا هو قولنا، لأن المنافق والمرتاب ليسا موقنين ولا مؤمنين، وهذا مقلد للناس لا محقق، فالخبر حجة عليهم كافية، وأما قولهم: إن الله قد ذكر الاسـتدلال في غير موضـع من كتابه وأمر به وأوجب العلم به، والعلم به لا يكون إلا عن اسـتدلال، فهذا أيضـاً زيادة أقحموها وهي قولهم: وأمر به، فهذا لا يجدونه أبداً، ولكن الله ذكر الاسـتدلال وحض عليه، ونحن لا ننكر الاسـتدلال، بل هو فعل حسـن مندوب إليه، محضـوض عليه كل من أطاقه، لأنه مزيد من الخير، وهو فرض على كل من لم تسـكن نفسـه إلى التصديق، وإنما ننكر كونه فرضاً على كل أحد لا يصح إسلام أحد دونه، فهذا هو الباطل المحض، وأمـا قولهم: إن الله أوجـب العلم بـه، فنعم، وأمـا قولهم: والعلم لا يكون إلا عن

اســـتدلال، فهذا هو الدعوى الكاذبة التي أبطلناها آنفاً، وأول بطلانها أنه دعوى بلا برهان ... فســـقط قولهم إذ تعرى من البرهان، وكان دعوى منهم مفتراه لم يأت بها نص قط ولا إجماع. ونحن [ما زال الكلام لابن حزم] ذاكرون البراهين على بطلان قولهم، يقال لمن قال: لا يكون مسلماً إلا من استدل أخبرنا: متى يجب عليه فرض الاستدلال؟ أقبل البلوغ أو بعده؟ فأما الطبري، فإنه أجاب بأن واجب قبل البلوغ، وهذا خطأ، لأن من لم يبلغ ليس مكلفاً ولا مخاطباً ... وأما الأشعرية فإنهم أتوا بما يملأ الفم، وتقشعر منها جلود أهل الاسلام، وتصطك منه المســـامع، ويقطع ما بين قائلها وبين الله، وهو أنهم قالوا: لا يلزم طلب الأدلة إلا بعد البلوغ، ولم يقنعوا بهذه الجملة حتى كفونا المؤونة، وصـــرحوا بما كنا نريد أن نلزمهم، فقالوا غير مساترين: لا يصح إسلام أحد بأن يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق ... وما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم: إنه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك في الله عز وجل، وفي صحة النبوة، وفي هل رسول الله ﷺ صادق أو كاذب؟ ولا سمع قط سامع في الهوس والمناقضة والاستخفاف بالحقائق بأقبح من قول هؤلاء: إنه لا يصح الإيمان إلا بالكفر، ولا يصح التصديق إلا بالجحد، ولا يوصل إلى رضا الله عز وجل إلا بالشك فيه، وأن من اعتقد موقناً بقلبه ولسانه أن الله ربه لا إله إلا هو، وأن محمد رسول الله، وأن دين الله الذي لا دين غيره – فإنه كافر مشرك، نعوذ بالله من الخذلان، فوالله لولا خذلان الله – الذي هو غالب على أمره – ما انطلق لسان ذي مسكة بهذه العظيمة).

قلت [أي ابن تيمية تعليقًا على كلام ابن حزم]: هذا القول [المنســـوب للأشـــعرية] هو في الأصل من أقوال المعتزلة، وقد أوجب أبو هاشم وطائفة معه الشك، وجعلوه أول الواجبات، ومن لم يوجبه من الموافقين على أصل القول، قال إنه لابد من حصوله، وإن لم يؤمر به، وهذا بناء على أصلين: أحدهما: أن أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم، والثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالب للعلم، فلا يكون في حال النظر عالماً، وكلا الأصـــلين باطل.

أما الأول، فقد عرف الكلام فيه، وأما الثاني، فإن النظر نوعان: أحدهما: النظر المتضمن طلب الدليل، وهو كالنظر في المسؤول عنه ليعلم ثبوته أو انتفاؤه، كالنظر في مدعي النبوة: هل هو صادق أو كاذب؟ والنطر في رؤية الله تعالى: هل هي ثابتة في الآخرة أم منتفية؟ والنظر في النبيذ المسكر: أحلال هو أم حرام؟ فهذا الناظر طالب، وهو في حال طلبه شاك، وليس هذا النظر هو النظر المقتضي للعلم، فإن ذلك هو النظر فيما يتضمن النظر فيه للعلم، وهو النظر في الدليل، كالنظر في الآية والحديث، أو القياس الذي يستدل به، فهذا النظر مقتض للعلم، مستلزم له، وذلك النظر مضاد للعلم مناف له، ولما كان في لفظ (النظر) إجمال، كثر اضطراب الناس في هذا المقام، وتناقض من تناقض منهم، فيوجبون النظر لأنه يتضمن العلم، ثم يقولون: النظر يضاد العلم، فكيف يكون ما يتضمن العلم مضاداً له لا يجتمعان، فمن فرق بين النظر في الدليل، وبين النظر الذي هو طلب الدليل، تبين له الفرق، والنظر في الدليل لا يستلزم الشك في المدلول، بل قد يكون في القلب ذاهلاً عن الشيء، ثم يعلم دليله، فيعلم المدلول، وإن لم يتقدم ذلك شك وطلب، وقد يكون عالماً به، ومع هذا ينظر في دليل آخر، لتعلقه بذلك الدليل، فتوارد الأدلة على المدلول الواحد كثير، لكن هؤلاء لزمهم المحذور، لأنهم إنما أوجبوا عليه النظر، فإذا أوجبوه لزم انتفاء العلم بالمدلول، فيكون الناظر طالباً للعلم، فيلزم أن يكون شاكاً، فصاروا يوجبون على كل مسلم: أنه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشك في الله ورسوله بعد بلوغه، سواء أوجبوه، أو قالوا: هو من لوازم الواجب، ومن غلطهم أيضاً أنه لو قدر أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، فليس من شرط ذلك تأخر النظر إلى البلوغ، بل النظر قبل ذلك ممكن، بل واقع، فتكون المعرفة قد حصلت بذلك النظر، وإن لم يكن واجباً كما لو تعلم الصبي أم الكتاب وصفة الصلاة قبل البلوغ، فإن هذا التعلم يحصل به مقصود الوجوب بعد البلوغ، والنظر إنما هو واجب وجوب الوسائل، فحصوله قبل وقت وجوبه أبلغ في حصول المقصود، ونظير ذلك: إن توضأ الصبي قبل البلوغ، والبالغ قبل

دخول وقت الصلاة، فيحصل بذلك مقصود الوجوب بعد البلوغ والوقت، ... وتحقيق هذه المسألة يتعلق بمسائل: منها: أن الاعتقاد الجازم بلا ضرورة ولا استدلال: هل يمكن أم لا؟ وإذا أمكن: فهل يسمى علماً أم لا؟، ومنها: أن لفظ (الضرورة) فيه إجمال، فقد يراد به ما يضطر إليه الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس، وقد يراد به ما يحصل في نفسه بدون كسبه، وقد يراد به ما لا يقبل الشك، وقد يراد به ما يلزم نفس الإنسان لزوماً لا يمكن الانفكاك عنه. ومنها: أن حصول العلم في النفس قد يحصل لكثير من الناس حصولاً ضرورياً، مع توهمه أنه لم يحصل له، كما يقع مثل ذلك في القصد والنية، فإن الأمة متفقة على أن الصلاة ونحوها من العبادات لا تصح إلا بالنية من جنس القصد، والإرادة محلها القلب باتفاقهم، فلو لفظ بلسانه غير ما قصد بقلبه أو بالعكس، كان الاعتبار بقصده الذي في قلبه، ثم إن كثيراً من الناس اشتبه عليهم أمر النية، حتى صار أحدهم يطلب حصولها وهي حاصلة عنده، ويشك في حصولها في نفسه وهي حاصلة، لا سيما إذا اعتقد أنه يجب مقارنة النية للصلاة، فيرى في أحدهم من الوسواس في حصولها ما يخرجه عن العقل والدين، حتى قيل: الوسوسة لا تكون إلا عن خبل في العقل، أو جهل بالشرع، وأصل ذلك جهلهم بحقيقة النية وحصولها، مع خروجهم عن الفطرة السليمة، التي فطر الله عليها عباده، ومن المعلوم أن كل من علم ما يريد أن يفعله، فلابد أن ينويه ويقصده، فيمتنع أن يفعل العبد فعلاً باختياره، مع علمه به وهو لا يريده، فالمصلي إذا خرج من بيته وهو يعلم أنه يريد الصلاة، امتنع أن لا يقصد الصلاة ولا ينويها، وكذلك الصائم إذا علم أن غداً من رمضان وهو ممن يصومه، امتنع أن لا ينويه، وكذلك المتطهر إذا أخذ الماء وهو يعلم أن مراده الطهارة، امتنع أن لا يريدها، وإنما يتصور عدم النية مع الجهل بالمفعول، أو مع أنه ليس مقصوده المأمور به، مثل من يظن أن وقت الصلاة أو الصيام قد خرج، فيصوم ويصلي ظاناً أن ذلك قضاء بعد الوقت، فهذا نوى القضاء، فإذا تبين له بعد ذلك أن الصوم والصلاة إنما كانا في الوقت، إذا فهذا يجزئه

الصلاة والصيام بلا نزاع، وكذلك من اغتسل بالماء لقصد إزالة الوسخ، أو لتعليم الغير، فهذا لم يكن مراده بما فعله الطهارة المأمور بها، ولهذا تنازع الفقهاء في صحة الصلاة بمثل هذه الطهارة، وأمثال ذلك، ولهذا يجد المسلم في نفسه فرقاً بين ليلة العيد الذي يعلم أنه لا يصومه، وبين ليالي رمضان الذي يعلم أنه يصومه، ويجد الفرق بين ما إذا كان مقيماً أو مسافراً يريد الصيام، وبين ما إذا كان مسافراً لا يريد الصيام. فكما أن الإرادة تكون موجودة في نفس الإنسان، وقد يشك في وجودها، أولا يحسن أن يعبر عن وجودها، أو يطلب وجودها فهكذا العلم الضروري وغيره، قد يكون حاصلاً في نفس الإنسان، وهو يشك في وجوده، أو يطلب وجوده، أو لا يحسن أن يعبر عنه، لأن وجود الشيء في النفس شيء، والعلم بوجوده في النفس شيء آخر، فالتمييز بينه وبين غيره والتعبير عن ذلك شيء آخر. فهكذا عامة المؤمنين: إذا حصل أحدهم في سن التمييز يحصل له من الأسباب، التي توجب معرفته بالله وبرسوله، ما يحصل بها في نفسه علم ضروري ويقين قوي، كحصول الإرادة لمن علم ما يريد فعله، ثم كثير من أهل الكلام يلبسون عليه ما حصل له ويشككونه فيه، كما أن كثيراً من الفقهاء يلبسون على المريد الناوي ما حصل له ويشككونه فيه، والعلم الحاصل في النفس لا تنضبط أسبابه، ومنه ما يحصل دفعة، كالعلم بما أحسه، ومنه ما يحصل شيئاً بعد شيء، كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة، والعلم بمدلول القرائن التي لا يمكن التعبير عنها. وكذلك حصول الإرادة، فإن من الأشياء ما تحصل إرادته الجازمة في النفس، كإرادة الأشياء الضرورية التي لا بد له منها، كإرادة دفع الأمور الضارة له، وكإرادة الجائع الشديد الجوع، والعطشان الشديد العطش، لتناول ما تيسر له من الطعام والشراب، ومنه ما يحصل شيئاً بعد شيء، كإرادة الإنسان لما هو أكمل له وأفضل، فإن هذا قد تحصل إرادته شيئاً بعد شيء، وكذلك إرادته لما يشك في كونه محتاجاً إليه، أو كونه نافعاً له، فإن الإرادة قد تقوى بقوة العلم، وقد تضعف بضعفه، وقد تقوى بقوة نفس محبة الشيء المطلوب وضعف محبته.

ومن عرف حقيقة الأمر تبين له أن النفوس فيها إرادات فطرية، وعلوم فطرية، وأن كثيراً من أهل الكلام في العلم قد يظنون عدم حصولها، فيسعون في حصولها، وتحصيل الحاصل ممتنع، فيحتاجون أن يقدروا عدم الموجود، ثم يسعون في وجوده، ومن هنا يغلط كثير من الخائضين في الكلام والفقه، وقد يكون العلم والإرادة حاصلين بالفعل، أو بالقوة القريبة من الفعل، مع نوع من الذهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكر رجعت النفس إلى ما فيها من العلم والإرادة، أو توجهت نحو المطلوب، فيحصل لها معرفته ومحبته، والله تعالى فطر عباده على محبته ومعرفته، وهذه هي الحنيفية التي خلق عباده عليها، كما في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ: قال: «يقول الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا» ، وقد قال تعالى: {فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم}، وقال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمةً جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء» ؟ ... ومن المسائل المتعلقة بهذا الباب أن العلم والإيمان واجب على الناس بحسب الإمكان، فالجمل التي فرض الله تعالى على الخلق كلهم الإقرار بها مما يمكنهم معرفتها، وأما التفاصيل ففيها من الدقيق ما لا يمكن أن يعرفه إلا بعض الناس، فلو كلف بقية الناس بمعرفته، كلفوا ما لا يطيقون، ولهذا لم يجب على كل أحد أن يسمع كل آية في القرآن ويفهم معناها، وإن كان هذا فرضاً على الكفاية.

٣٠٠- {فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال}، وهذا مثل ضربه الله سبحانه لما أنزل من العلم والإيمان والقلوب التي تنال ذلك، شبه الإيمان بالماء النازل، والقلوب بالأودية، فمنها كبار ومنها صغار، وبين أن الماء كما يختلط بما يكون في الأرض كذلك القلوب فيها شبهات وشهوات تخالط

الإنســـان، وأخبر أن ذلك الزبد يجفأ جفاءً، وما ينفع الناس يمكث في الأرض، كذلك الشبهات تجفوها القلوب، وما ينفع يمكث فيها.

٣٠١- ما ذكره ابن حزم من أن العلم قد يحصــل في القلب لا عن ضــرورة ولا نظر، ورده على من يحصـــره في النوعين فمثل هذا قد يكون النزاع فيه لفظياً، وذلك أن نافي الحصـــر قد يريد بالضرورة ما كان عن ضرورة حس، وأولئك يجعلون ما يحصل من العلم الضروري بالحس أحد أنواع العلم الضروري وقد يريد بالضرورة ما يضطر إليه الإنسان بدون نظر في تصوره، وأولئك يريدون بالعلم الضـروري والبديهي ما اضـطر إليه الإنسـان إذا تصـور طرفيه، سـواء كان ذلك التصور ضرورياً أو لم يكن، بل كثير من الناس يقول: إن جميع العلوم ضرورية باعتبار أسبابها، فإن العلم الحاصل بالنظر والكسب والاستدلال هو بعد حصول أسبابه ضروري، يضطر إليه الإنسـان، وهذا اختيار أبي المعالي وغيره، وللناس في هذا الباب اصـطلاحات متعددة، من لم يعرفها يجعل بينهم نزاعاً معنوياً، وليس كذلك، كما أن طائفة منهم يجعلون العلم البديهي هو الضـروري، والكسـبي هو النظري، ومنهم من يفرق بينهما، فيجعلون الضـروري ما اضـطر إليه العبد من غير عمل وكســب منه، لا في تصــور المســألة ولا دليلها ويجعلون البديهي ما بدهه، وإن كان عن نظر اضطر إليه من غير كسب منه، فإن العبد قد يضطر إلى أسباب العلم، وقد يختار اكتساب أسبابه، وهذا في الحسيات وغيرها، كمن يفجأه ما يراه ويسمعه، من غير قصد إلى رؤيته وسمعه، ومن يسعى في رؤية الشيء واستماعه، والأول لا يدخل تحت الأمر والنهي، والثاني يدخل تحت الأمر والنهي، وأيضـــاً فمن الناس من يقول: العلوم الضــــرورية والبديهية يشـــترك فيها عامة العقلاء، ويجعل ما يختص به بعضـــهم ليس من هذا القســـم، ومنهم من يســـمى كل ما اضـطر إليه الإنســان وبدهه ضـرورياً وبديهياً، وإن كان ذلك مختصـاً بنوع من الناس، كما يختص بالأنبياء والأولياء وأهل الفراسة والإلهام، وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى وهدايته وإلهامه، وجعله له في قلب العبد بدون اســتدلال، يســـميه هؤلاء علماً

ضرورياً، وإن كان ابن حزم وأمثاله لا يسمونه ضرورياً، فهذا نزاع لفظي، ومن حد الضروري بأنه العلم الذي يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه، جعل هذا كله ضرورياً. وكذلك يقول كثير من شيوخ أهل المعرفة لكثير من أهل النظر: إن علمنا ضروري، كما في الحكاية المعروفة ... دخل عليّ [أي الشيخ أحمد الحيوقي المعروف بالكبرى] فخر الدين الرازي ورجل آخر من المعتزلة كبير فيهم، فقالا: يا شيخ، بلغنا أنك تعلم علم اليقين، فقلت نعم أنا أعلم علم اليقين، فقالا لي: كيف تعلم علم اليقين، ونحن نتناظر من وقت كذا إلى وقت كذا، وكلما أقام حجة أبطلتها، وكلما أقمت حجة أبطلها؟ فقلت: ما أدري ما تقولان، ولكن أنا أعلم علم اليقين. فقالا: فبين لنا ما هذا اليقين، فقلت: واردات ترد على النفوس، تعجز النفوس عن ردها، فجعلا يرددان هذا الكلام، ويقولون: واردات ترد على النفوس، تعجز النفوس عن ردها، وتعجبا من هذا الجواب، لأنه رحمه الله بين أن ذلك من العلوم الضرورية التي تلزم القلب لزوماً لا يمكنه مع ذلك دفعها. قالا له: كيف الطريق إلى هذه الواردات؟ فقال لهما: بأن تسلكا طريقتنا التي نأمركم بها فاعتذر الرازي بما له من الموانع، وأما المعتزلي فقال: أنا محتاج إلى هذه الواردات، فإن الشبهات قد أحرقت قلبي، فأمره الشيخ بما يفعله من العبادة والذكر وما يتبع ذلك، ففتح الله عليه بهذه الواردات. والمعتزلة ينفون العلو والصفات، ويسمون من أثبت مجسماً حشوياً، فلما فتح الله تعالى عليه بذلك، قال: والله ما الحق إلا فيما عليه هؤلاء الحشوية والمجسمة، أو كما قال، فإن عهدي بالحكاية من زمان، وكان هذا الشيخ [الذي كان من المعتزلة] إذا قيل له: من قال: {الرحمن على العرش استوى} فهو مجسم، يقول: فخذ إني حينئذ مجسم وكان من أجل شيوخ وقته في بلاده، بلاد جرجان وخوارزم.

٣٠٢- قال أبو محمد بن حزم: (ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد ممن يدري شيئاً من السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمنانية والدهرية في أن رسول

الله ﷺ منذ بعث لم يزل يدعو الناس، الجم الغفير، إلى الإيمان بالله تعالى، وبه، وبما أتى به، ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عند ويستحل سفك دمائهم، وسبي نسائهم وأولادهم، وأخذ أموالهم، متقرباً إلى الله تعالى بذلك، وأخذ الجزية وإصـــغاره، ويقبل من آمن به، ويحرم ماله ودمه وأهله وولده، ويحكم له بحكم الإســـلام، ومنهم المرأة البدوية، والراعي، والراعية، والغلام الصحراوي، والوحشي، والزنجي، والمسبي، والزنجية المجلوبة، والرومي والرومية، والأغثر الجاهل والضعيف في فهمه، فما منهم من أحد ولا من غيرهم قال عليه السلام: إني لا أقبل إسلامك، ولا يصح لك دين حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه ... ولسنا نقول: إنه لم يبلغنا أنه قال ذلك لأحد، بل نقطع – نحن وجميع أهل الأرض – قطعاً كقطعنا على ما شاهدنا: أنه عليه السلام لم يقل هذا قط لأحد، ولا رد إسلام أحد حتى يستدل، ثم جرى على هذه الطريقة جميع الصـــحابة، أولهم عن آخرهم، ولا يختلف أحد في هذا الأمر، ومن المحال الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون عليه السلام يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلا به، ثم يتفق على إغفال ذلك أو تعمد ترك ذكره جميع أهل الإسلام، ويبينه هؤلاء الأشـــقياء، ومن ظن أنه وقع من الدين على ما لا يقع عليه رســـول الله ﷺ فهو كافر بلا خلاف، فصـــح أن هذه المقالة خرق للإجماع، وخلاف لله ولرســـوله، ولجميع أهل الإســـلام قـــــــــــاطــــــــــــبــــــــــــــــة) .

قلت [أي شيخ الإسلام]: قبول الإسلام الظاهر يجري على صاحبه أحكام الإسلام الظاهرة: مثل عصـــمة الدم، والمال، والمناكحة، والموروثة، ونحو ذلك، وهذا يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر، وإن لم يعلم ما في باطن الإنسـان، كما قال ﷺ: «فإذا قالوها عصـموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحســـابهم على الله»، وقال: «إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أن أشـق بطونهم»، ولهذا يقاتل الكافر حتى يسـلم أو يعطي الجزية، فيكون مكرهاً على أحد الأمرين، ومن قال: لا تؤخذ الجزية من وثني قال: إنه يقاتل حتى يســـلم، وأما الإيمان الباطن

الذي ينجي من عذاب الله في الآخرة، فلا يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر، بل قد يكون الرجل مع إسلامه الظاهر منافقاً، وقد كان على عهد رسول الله ﷺ منافقون، وقد ذكرهم الله تعالى في القرآن في غير هذا موضع، وميز سبحانه بين المؤمنين والمنافقين في غير موضع ... وقال تعالى: {قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم * إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون}، وهؤلاء قد قالت طائفة: إنهم أسلموا ظاهراً مع كونهم منافقين، وقال الأكثرون: بل كانوا مسلمين غير منافقين ولا واصلين إلى حقيقة الإيمان، فإنه قد قال فيهم: {وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم}، والمنافق عمله حابط لا يتقبله الله ... فإن مسألة الإيمان والكفر والنفاق متعلقة بمسألة أول الواجبات، ووجوب النظر، بالفاسق الملي، وتكفير أهل البدع، وغير ذلك من المسائل التي تكلم عليها الناس، وبهذا أجابوا عن هذه الحجة، فإنه لما قيل لهم: أجمع المسلمون على أن الكافر إذا أراد أن يسلم يكتفي منه بالإقرار بالشهادتين، قالوا: إنما نجتزئ منه بذلك لإجراء الإسلام عليه، فإن صاحب الشرع جعل ذلك أمارة لإجراء الأحكام، ولو كان ذلك إيماناً حقيقياً لما قال في حق النسوة المهاجرات: {يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن} ثم يقول: من ترك ملة من الملل وعاد إلى ملتنا، فلا بد له من حامل يحمله عليه، فإن كان الذي يحمله عليه ما علمه من فساد ملته وعقيدته، وصحة دين الإسلام، فهذا القدر كاف من النظر والاستدلال على الجملة، وإن كان الذي يحمله رهبةً منا، أو رغبة فيما أعطانا الله من المال وغيره، فهجرته إلى ما هاجر إليه.

قال أبو محمد [ابن حزم]: (فإن قالوا: فما كانت حاجة الناس إلى الآيات والمعجزات؟ وإلى احتجاج الله عليهم بالقرآن وإعجازه؟ وبدعاء اليهود إلى تمني الموت، ودعاء النصارى إلى

المباهلة وشق القمر؟ قلنا وبالله التوفيق قد قلنا: إن الناس قسمان: قسم لم تسكن نفوسهم إلى الإسلام، ولا دخلها التصديق، فطلبوا منه عليه السلام البراهين، فأراهم المعجزات، فانقسموا قسمين: طائفة آمنت، وطائفة عندت وجاهرت فكفرت، وأهل هذه الصفة اليوم هم الذين يلزمهم طلب الاستدلال فرضاً ولابد، وقسم وفقهم الله تعالى لتصديقه عليه السلام، وخلق في نفوسهم الإيمان، كما قال تعالى: {بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين}، فهؤلاء آمنوا له عليه السلام بلا تكليف آية، وأهل هذه الصفة هم اليوم المعتقدون للإسلام حقاً بلا معرفة باستدلال ... ويلزم أهل هذه المقالة أن جميع أهل الأرض [من المنتسبين إلى الإسلام] كفار إلا الأقل، وقد قال بعضهم: إنهم مستدلون ... وهذه مجاهرة هو يدري أنه فيها كاذب، وكل من سمعه يدري أنه فيها كاذب، لأن أكثر العامة من حاضرة وبادية لايدري ما معنى الاستدلال، فكيف يستعمله؟).

قلت [أي ابن تيمية]: لفظ الاستدلال فيه إجمال، فإن أريد العبارة عن نظم الأدلة والجواب عن الممانعات والمعارضات، فهذا قد يقال: إنه لا يحسنه إلا من يحسن الجدل، وأما الاصطلاح المعين، والترتيب المعين، أو اللفظ المعين، فهذا بمنزلة اللغات، لا يعرفه إلا من يعرف تلك اللغة، وليس هذا واجباً بلا ريب، وإن أريد به نفس طلب العلم بالشيء بالدليل والنظر فيما يدل على الشيء، فهذا مركوز في فطرة جميع الناس، فإنه ما منهم من أحد إلا وعنده من نوع النظر والاستدلال، بل ومن الجدال، بحسب ما هداه الله إليه من ذلك، وقد قال تعالى: {وكان الإنسان أكثر شيء جدلا} والإنسان يجادل بالباطل ليدحض به الحق، من غير معرفة بقوانين الجدل، فكيف لا يجادل بالحق؟، وللناس من النظر والمناظرة في صناعاتهم وأمور دنياهم، ما يبين أن النظر والمناظرة مركوز في فطرهم، فكيف في أمور الدين؟، والله سبحانه يقول: {الذي خلق فسوى * والذي قدر فهدى} وقال تعالى: {قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى}، وهذا الذي ذكره ابن حزم [نسبة للأشعرية] هو قول كثير

من الأشـــعرية، فإنهم متنازعون في النظر: هل هو فرض على الأعيان أو على الكفاية؟ وفي الواجب: هل هو المعرفة أو الاعتقاد الجازم المصمم؟ وهل يسمى ذلك علماً أم لا؟ ... قلت: والذين أوجبوا النظر من الطوائف العامة نوعان: أحدهما: من يقول: إن أكثر العامة تاركوه، وهؤلاء على قولين فغلاتهم يقولون: إن إيمانهم لا يصح، وأكثرهم يقولون يصح إيمانهم تقليداً، مع كونهم عصـــاة بترك النظر، وهذا قول جمهورهم، قد ذكر هذا طوائف من الحنفية وغيرهم، كما ذكر من ذكر من الحنفية في شـــرح الفقه الأكبر فقالوا: قال أبو حنيفة وســـفيان ومالك والأوزاعي وعامة الفقهاء وأهل الحديث بصحة إيمان المقلد، ولكنه عاص بترك الاستدلال ... قلت: القول القبيح الباطل تكفير من حكم الشـــارع بإيمانه، وهم المؤمنون من العامة وغيرهم، الذين لم يســـــلكوا الطرق المبتدعة، كطريق الأعراض ونحوها، وأما كون إيمان العامة تقليداً أو ليس تقليداً؟ وهل هم عصـاة أو ليسـوا عصـاة؟ فهذا كلام آخر، وأما المعتزلة والأشعرية فلهم في ذلك نزاع وتفصيل معروف.

والنوع الثاني من موجبي النظر – وهم جمهورهم – يقولون: إنه متيسـر على العامة، كما يقوله القاضـي أبو بكر والقاضـي أبو يعلي وغيرهما، ممن يقول ذلك ... قلت: ولقائل أن يقول: إن جمهور العامة لا يعرف هذا الدليل، بل ولا يعرف مسـمى الجسـم في اصـطلاح المسـتدلين به، ولا يعرف أن الهواء يســمى جســماً، بل أكثر الناظرين في العلم، من أهل الفلســفة والكلام، والفقه والحديث والتصوف، لم يعرفوا صحة هذا الدليل، بل قالوا: إن باطل، والسلف والأئمة جعلوا هذا من الكلام المبتدع الباطل، ولم يدع أحد من الأنبياء وأتباعهم أحداً إلى الاسـتدلال على معرفة الله بهذا الطريق، وإنما ابتدعه في الإسـلام، من كان مبتدعاً في الإســـلام، من الجهمية والمعتزلة ونحوهم، ولكن الذي يعرفه العامة، والخاصـــة، إن كل واحد من الآدميين محدث، كان بعد أن لم يكن، وأنه ليس بفاعل نفســه، ولم يفعله مثله، ولهذا اسـتدل سـبحانه

بذلك، في قوله تعالى: {أم خلقوا من غير شـــيء أم هم الخالقون}، وكذلك يعلمون حدوث ما يشهدون حدوثه، ويعلمون أنواعاً من الأدلة غير هذا ...

٣٠٣- قلت: هذا مبني على أن المعرفة بالله تعالى لا تتفاضل، وأن الشيء لا يكون معلوماً من وجه، مجهولاً من وجه، وهذا أحد القولين للناس في هذه المسـألة، وهو قول طائفة من أهل الحديث والفقهاء، من أصحاب أحمد وغيرهم، وقول كثير منهم من أصحاب الأشعري، أو أكثرهم، وهو قول جهم بن صـــفوان وكثير من المرجئة، لكن جمهور الناس على خلاف هذا، وقد ذكر القاضي أبو يعلى في ذلك عن أحمد روايتين، وهذا يشبه تنازع الناس في العقل: هل يتفاضل؟ فمذهب الجمهور أنه يتفاضـــل، وهو قول أكثر أصـــحاب أحمد، وغيرهم من العلماء، كـــالتميمي، والقاضي، وأبي الخطاب، وغيرهم من العلماء، وقالت طائفة: لا يتفاضل، وهو قول أكثر أصـــحاب الأشـــعري، وابن عقيل، وغيرهم، وهو يشـــبه تنازعهم في أن بعض الواجبات: هل تكون أوجب من بعض؟ فـابن عقيل وغيره ينكرون التفاضل في هذا، وجمهور الفقهاء يجوزون التفاضل في هذا ...

٣٠٤- الذين يقولون بوجوب النظر والاستدلال على الأعيان، أو يقولون: إن الإيمان لا يصح إلا به، لأن المعرفة واجبة، والمعرفة لا تتم إلا به، فقول جمهورهم: إن المراد بذلك هو العلم الذي يقوم بالقلب، لا العبارة عنه، ولا يوجبون نظم الدليل بالعبارة، ولا القدرة على جواب المعارض، ويقولون: إن العلم بالدليل أمر متيســـر على العامة، وإن العامة المؤمنين قد حصـــل لهم في قلوبهم النظر والاســـتدلال المفضـــي إلى العلم، وإن لم يكونوا قادرين على نظم الدليل وبيانه بالعبارة وهذا موجود في عامة ما يقوم بالنفس من علم، وحب وبغض، ولذة وألم، وغير ذلك، يكون ذلك موجوداً في النفس، يعلم به الإنســـان، ولكن وصـــف ذلك وبيانه، والتعبير عنه، شيء آخر، وليس كل من علم شيئاً أمكنه أن يصفه، ولهذا يسمى مثل هذا متكلماً، ومعلوم أن العلم ليس هو الكلام، ولهذا يقال: العلم علمان: علم في القلب، وعلم على اللســـان،

فعلم القلب هو العلم النافع، وعلم اللســـان هو حجة الله على عباده، وقد روي ذلك عن الحســن عن النبي ﷺ مرسلاً، وقد قيل: إنه من كلام الحسـن، وهو أقرب، ... فالفقيه الذي تفقه قلبه، غير الخطيب الذي يخطب بلســـانه، وقد يحصـــل للقلب من الفقه والعلم أمور عظيمة، ولا يكون صـــاحبه مخاطباً بذلك لغيره، وقد يخاطب غيره بأمور كثيرة من معارف القلوب وأحوالها، وهو عار عن ذلك، فارغ منه...

٣٠٥- المعرفة منها ما يحصل بالعقل، ومنها ما لا يعرف إلا بالشرع، فالإقرار الفطري: كالإقرار الذي أخبر الله به عن الكفار، قد يحصل بالعقل، كقوله تعالى: {ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله}، وأما ما في القلوب من الإيمان المشـــار إليه في قوله تعالى: {ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا} فلا يحصل إلا بالوحي، كما في قوله: {قل إن ضـللت فإنما أضـل على نفسـي وإن اهتديت فبما يوحي إلى ربي}، ومما يتعلق بهذه المســألة الكلام فيما يلهمه الله تعالى المؤمنين من الإيمان، كقوله تعالى: {وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرســولي}، وقوله: {فمن يرد الله أن يهديه يشـــرح صدره للإسلام} ، وقوله: {أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه} ... وقوله: {حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم} ... وأمثال ذلك مما يبين أن ما يحصـــل في القلوب من الهدى والنور الإيمان هو من الله تعالى بفضله ورحمته، وهذا يتعلق بمسألة القدر، ولما كانت المعتزلة قدرية تنكر أن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد، ويقولون: إن ما يحصـل للعبد من الإيمان، لم يحصـــل من الله تعالى، بل قد أعطى الكافر من أســـباب الإيمان مثل ما أعطى المؤمن، وليس له نعمة على المؤمن، أعظم من نعمته على الكافر، ولكن نفس القدرة التي بها آمن هذا بها كفر هذا، وكل منهما رجح أحد مقدوريه بلا سبب يوجب الترجيح، لأن القادر المختار يرجح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، وأما من قال منهم بقول أبي الحسين: إن

الفعل لا يحصل مع القدرة إلا بالداعي، وإن الله يخلق الداعي، وأنه يجب وجود المقدور عند وجودهما، فهذا موافق لأهل السنة في المعنى، وإن أظهر نزاعهم.

٣٠٦- المعتزلة كانوا هم أئمة الكلام في وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك، وصاروا يقولون: إن الإيمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون اكتسابه له، لا يمكن عندهم أن يحصل بعلم ضروري يجعله الله في قلب العبد، ولا بإلهام وهداية منه، يختص بها من يشاء من عباده، ولهذا خالفهم المثبتون للقدر، كالأشعري وغيره، وقالوا: يمكن أن يعلم بالاضطرار ما يعلم بالنظر، فإن هذا عندهم ليس أمراً لازماً، لكنه بحسب العادة، والمعتزلة يقولون: إن الإيمان إذا كان موهبة من الله تعالى لعبد، وتفضلاً منه عليه، لم يستحق العبد الثواب، وأهل السنة يقولون: هو محسن إلى العبد متفضل عليه، بأن أرسل إليه الرسول ﷺ، وأن جعل له السمع والبصر والفؤاد الذي يعقل به، وأن هداه للإيمان، وأن أماته عليه، فكل هذا إحسان منه إلى المؤمن وتفضل عليه، وإن كان هو قد كتب على نفسه الرحمة، وكان حقاً عليه نصر المؤمن، وحق العباد عليه إذا وحدوه ألا يعذبهم، فذاك حق أوجبه بنفسه، بكلماته التامات وبما تستحقه نفسه المقدسة من حقائق الأسماء والصفات، لا أن شيئاً من المخلوقات أوجب عليه شيئاً، أو حرم عليه شيئاً.

٣٠٧- المعتزلة قدرية جهمية، وجهم وأتباعه جهمية مجبرة، ثم الأشعري كان منهم، ولما فارقهم وكشف فضائحهم، وبين تناقضهم، وسلك مسالك أبي محمد بن كلاب وأمثاله، ناقضهم غاية المناقضة في مسائل القدر والوعيد والأسماء والأحكام، كما ناقضهم في ذلك الجهمية والضرارية والنجارية ونحوهم، وكان الأشعري أعظم مباينة لهم في ذلك من الضرارية، حتى مال إلى قول جهم في ذلك، لكنه كان عنده من الانتساب إلى السنة والحديث وأئمة السنة، كالإمام أحمد وغيره، ونصر ما ظهر من أقوال هؤلاء، ما ليس عند أولئك الطوائف، ولهذا كان هو وأمثاله يعدون من متكلمة أهل الحديث، وكانوا هم خير هذه الطوائف، وأقربها إلى الكتاب والسنة،

ولكن خبرته بالحديث والسـنة كانت مجملة، وخبرته بالكلام كانت مفصـلة، فلهذا بقي عليه بقايا من أصـول المعتزلة، ودخل معه في تلك البقايا وغيرها طوائف من المنتسـبين إلى السـنة والحديث، من أتباع الأئمة من أصـحاب مالك وأبي حنيفة والشـافعي وأحمد، وعامة هؤلاء يقولون الأقوال المتناقضـة، ويقولون القول ولا يلتزمون لوازمه، ومن أسـباب ذلك أنهم يقولون القول المأثور عن الصحابة والسلف، الموافق للكتاب والسنة، ولصريح المعقول، ويسلكون في الرد على بعض الكفار، أو بعض أهل البدع، مسلكاً سلكته المعتزلة ونحوهم، وذلك المسلك لا يوافق أصـول أهل السـنة، فيحتاجون إلى التزام لوازم ذلك المسـلك المعتزلي، وإلى القول بموجب نصوص الكتاب والسنة، والمعقول الموافق لذلك، فيحصل التعارض والتناقض، وهكذا المعتزلة ردوا على كثير من الكفار رداً بطرق سـلكوها، متى التزموا لوازمها عارضـت حقاً آخر معلوماً بالشـرع أو العقل، ومن تدبر هذه الأبواب رأى عجائب، وما ثم ما يثبت على السـبر والتقسيم ويسلم عن التناقض، إلا ما جاء من عند الله، كما قال تعالى: {أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا} .

الجزء الثامن

٣٠٨- ولما كان الكلام في هذه الأبواب المبتدعة، مأخوذاً في الأصـــل عن المعتزلة والجهمية ونحوهم، وقد تكلم هؤلاء في أول الواجبات: هل هو النظر، أو القصـد، أو الشـك، أو المعرفة؟ صـار كثير من المنتسـبين إلى السـنة، المخالفين للمعتزلة في جمل أصـولهم، يوافقونهم على ذلك، ثم الواحد من هؤلاء إذا انتسـب إلى إمام من أئمة العلم، كـــمالك، وأبي حنيفة، والشـافعي، وأحمد، وصنف كتاباً في هذا الباب يقول فيه: (قال أصحابنا) و (اختلف أصحابنا) فإنما يعني بذلك أصحابه الخائضين في هذا الكلام، وليسوا من هذا الوجه من أصحاب ذلك الإمام فإن أصحابه الذين شاركوه في مذهب ذلك الإمام، إنما بينهم وبين أصحابه المشاركين له في ذلك الكلام عموم وخصـــوص، فقد يكون الرجل من هؤلاء دون هؤلاء وبالعكس، وقد يجتمع فيه الوصـــفان، وهذا موجود كثيراً في أتباع جميع الأئمة، فتجد الواحد، من أصـــحاب أبي حنيفة ومالك والشـافعي وأحمد يقول: اختلف أصـحابنا في أول الواجبات، ونحو ذلك، ولا يصـح كلامه إلا على هذا الوجه. كما يقول أبو الفرج المقدسـي الحنبلي في تبصـرته ... قلت: فهذا الكلام وأمثاله يقوله كثير من أصحاب الأئمة الأربعة ومعلوم أن الأئمة الأربعة ما قالوا لا هذا القول، ولا هذا القول، وإنما قال ذلك من أتباعهم من سـلك السـبل المتقدمة، والنبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً، ولا إلى مجرد إثبات الصـــانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه، كما قال في الحديث المتفق على صحته لمعاذ بن جبل رضي الله عنه، لما بعثه إلى اليمن ... وكذلك سـائر الأحاديث عن النبي ﷺ موافقه لهذا، كما في الصـحيحين من حديث أبي هريرة وابن عمر: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشـهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على

الله» ... وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين، وعلماء المسلمين، فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول، أن كل كافر فإنه يدعى إلى الشهادتين، سواء كان معطلاً، أو مشركاً، أو كتابياً، وبذلك يصير الكافر مسلماً، ولا يصير مسلماً بدون ذلك، كما قال أبو بكر بن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذ قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به محمد حق، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام – وهو بالغ صحيح يعقل – أنه مسلم، فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتداً، يجب عليه ما يجب على المرتد. لكن تنازعوا فيما إذا قال: أشهد أن محمداً رسول الله: هل يتضمن ذلك الشهادة بالتوحيد أو لا يتضمن؟ أو يفرق بين من يكون، مقراً بالتوحيد ومن لا يكون مقراً، على ثلاثة أقوال معروفة من مذهب أحمد وغيره من الفقهاء، ولهذا قال غير واحد ممن تكلم في أول الواجبات، كالشيخ عبد القادر وغيره: أول واجب على الداخل في ديننا هو الشهادتان، واتفق المسلمون على أن الصبي إذا بلغ مسلماً، لم يجب عليه عقب بلوغه تجديد الشهادتين، والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به، وهذا أصح الأقوال، فقوله تعالى: {أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون} وهذا بعد قوله: {ولكن أكثر الناس لا يعلمون * يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون}، ثم قال تعالى: {أولم يتفكروا في أنفسهم} فالضمير عائد إلى الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون. وقوله تعالى: {أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين * أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم

فبأي حديث بعده يؤمنون}، فهذا مذكور بعد قوله: {والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون * وأملي لهم إن كيدي متين}، ثم قال: {أولم يتفكروا ما بصاحبهم}، فالضمير عائد إلى المكذبين، فإنه قال تعالى: {أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة} ثم قال تعالى: {أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون} فقول هؤلاء، كأبي المعالي وغيره: (أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم) هو في الأصل من كلام المعتزلة، وهو كلام مخالف لما أجمع عليه أئمة الدين، ولما تواتر عن سيد المرسلين، بل لما علم بالاضطرار من دينه، وإذا قدر أن أول الواجبات هو النظر، أو المعرفة، أو الشهادتان، أو ما قيل، فهذا لا يجب على البالغ أن يفعله عقب البلوغ، إلا إذا لم يكن قد فعله قبل البلوغ، فأما من فعل ذلك قبل البلوغ فإنه لا يجب عليه فعله مرة ثانية، لا سيما إذا كان النظر مستلزماً للشك، المنافي لما حصل له من المعرفة والإيمان، فيكون التقدير: اكفر ثم آمن، واجهل ثم أعرف، وهذا كما أنه محرم في الشرع، فهو ممتنع في العقل، فإن تكليف العالم الجهل من باب تكليف ما لا يقدر عليه، فإن الجاهل يمكن أن يصير عالماً، فإذا أمر بتحصيل العلم كان ممكناً، أما العالم فلا يقدر أن يصير جاهلاً، كما أن من رأى الشيء وسمعه لا يمكن أن يقال لا يعرفه، فمن كان الله قد أنعم عليه وشرح صدره للإسلام قبل بلوغه، فحصل له الإيمان المتضمن للمعرفة، لم يمكن أن يؤمر بما يناقض المعرفة، من نظر ينافي المعرفة، أو شك أو نحو ذلك، بل الأمر لمن حصل له علم ومعرفة أن يقدم ذلك ثم يحصله، مثل تكليف من حصل له قصد الصلاة ونيتها، بأن يقدم ذلك ثم تحصل النية، وهذا مع أنه من باب الجهل والسفه والضلال، فهو من باب تكليف العباد ما يعجزون عنه، ولهذا يقال: الوسوسة لا تكون إلا من خبل في العقل أو جهل بالشرع. وقد اتفق الفقهاء على أن الصبي إذا تطهر قبل البلوغ لم يجب عليه إعادة الوضوء إذا بلغ،

وكذلك لوكان عليه ديون فقضـاها، أو قضـاها وليه، لم يجب عليه إعادة القضـاء بعد البلوغ، بل لو صلى الفرض في أول الوقت ثم بلغ، ففي إعادة الصلاة عليه نزاع معروف بين العلماء، ومذهب الشـافعي لا تجب الإعادة، وهو قول في مذهب أحمد، ومن الناس من يضـعف هذا القول، ولعله أقوى من غيره، فإن النبي ﷺ لم يأمر أحداً من الصـبيان بإعادة الصـلاة، مع العلم بأن كثيراً منهم يحتلم بالليل، وقد صلى العشاء مع بقاء وقتها.

والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ، والشـهادة تتضـمن الإقرار بالصـانع تعالى وبرسـوله، لكن مجرد المعرفة بالصـانع لا يصـير به الرجل مؤمناً، بل ولا يصير مؤمناً بأن يعلم أنه رب كل شيء حتى يشهد أن لا إله إلا الله، ولا يصير مؤمناً بذلك حتى يشـهد أن محمداً رسـول الله ... ونحن نعلم بالاضـطرار من دين الرسـول وسـلف الأمة بطلان قول هؤلاء، وأن الرسـول ﷺ لم يأمر أحداً بهذه الطرق، ولا علق إيمانه، ومعرفته بالله بهذه الطرق، بل القرآن وصف بالعلم والإيمان من لم يسلك هذه الطرق، ولما ابتدع بعض هذه الطرق من ابتدعها، أنكر ذلك سـلف الأمة وأئمتها، ووسموا هؤلاء بالبدعة والضـلالة.

ثم القول بأن أول الواجبات هو المعرفة أو النظر، لا يمشـي على قول من يقول: لا واجب إلا بالشرع كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، فإنه على هذا التقدير لا وجوب إلا بعد البلوغ على المشـهور، وعلى قول من يوجب الصـلاة على ابن عشر سنين أو سبع، لا وجوب على من لم يبلغ ذلك، وإذا بلغ هذا السن فإنما يخاطبه الشرع بالشـهادتين، وإن كان لم يتكلم بهما، وإن كان تكلم بهما خاطبه بالصـلاة، وهذا هو المعنى الذي قصده من قال: أول الواجبات الطهارة والصلاة، فإن هذا أول ما يؤمر به المسلمون إذا بلغوا، أو إذا ميزوا، كما «قال ﷺ: مروهم بالصـلاة لسـبع، واضـربوهم عليها لعشـر، وفرقوا بينهم في المضـاجع»، ولهذا قال الأئمة كالشـافعي وأحمد وغيرهما: يجب على كافل الصـبي أن

يأمره بالطهارة والصلاة لسبع، ولم يوجب أحد منهم على وليه أن يخاطبه حينئذ بتجديد شهادتين، ولا نظر ولا استدلال، ونحو ذلك، ولا يؤمر بذلك بعد البلوغ، وإن كان الإقرار بالشهادتين واجباً باتفاق المسلمين، ووجوب ذلك، يسبق وجوب الصلاة، لكن هو قد أدى هذا الواجب قبل ذلك: إما بلفظه وإما بمعناه، فإن نفس الإسلام والدخول فيه إلتزام لذلك. وهنا مسائل تكلم الفقهاء فيها، فمن صلى ولم يتكلم بالشهادتين، أو أتى بغير ذلك من خصائص الإسلام ولم يتكلم بهما؟ والصحيح أنه يصير مسلماً بكل ما هو من خصائص الإسلام، فإن قال هؤلاء: يعني بكونه أول الواجبات: أنه أول [العبادة] من الواجبات؟ قيل: قد يؤدي قبل ذلك واجبات: من قضاء الديون، وأداء الأمانة، وصلة الأرحام، والعدل وغير ذلك، فإن قيل: لكن هذا أول واجب يتعلق به الثواب في الآخرة، بخلاف ما أدي بدونه، فإنه لا ثواب فيه في الآخرة؟، قيل: مع قولنا بأنه لا وجوب ولا ثواب في الآخرة إلا بالشرع، فلا يثاب لا على هذا ولا على هذا قبل مجيء الشرع، ولا يجب لا هذا ولا هذا إلا بالشرع، وإذا خاطب الشارع الناس، فإنما يأمر العبد ابتداءً بما لم يؤده من الواجبات دون ما أداه، فلم يخاطب المشركين ابتداءً بالمعرفة إذ كانوا مقرين بالصانع، وإنما أمرهم بالشهادتين، ولو لم يكونوا مقرين بالصانع، فإنه لم يأمرهم بإقرار مجرد عن الشهادتين، بل أمرهم بالشهادتين ابتداءً، والشهادتان تتضمن المعرفة، فلو أقروا بالصانع وعرفوه من غير إقرار بالشهادتين لم يقبل ذلك منهم، ولم يخرجوا بذلك من الكفر، ولم يرتب خطابهم بذلك شيئاً بعد شيء، بل خاطبهم بالجميع ابتداءً. وهنا تكلم الناس في وجوب إمهال الكافر إذا طلب الإمهال للنظر، فأوجبه من أوجبه من المتكلمين من المعتزلة، ومن تبعهم على هذه الطريقة، كالقاضي أبي بكر، والقاضي أبي يعلى في المعتمد وغيرهما، وأما الفقهاء أئمة الدين فلا يوجبون ذلك مطلقاً، أما في حال المقاتلة فيقاتلون حتى يسلموا أو يقروا بالجزية، إن كانوا من أهلها، فإذا أسر الرجل منهم فهذا لا يتعين قتله، فإذا طلب مثل هذا الإمهال ورُجي إسلامه أمهل، وأما المرتد

فلا يؤخر عند الجماهير أكثر من ثلاث، وأما من له عهد، فذلك لا يكره على الإسلام، فهو في مهلة النظر دائماً، ولو طلب أهل دار ممتنعين من الإمام أن يمهلهم مدةً، ورجا بذلك إسلامهم، ولم يخف مفسدة راجحةً، أمهلهم، والحربي إذا طلب الأمان حتى يسمع القرآن، وينظر في دلائل الإسلام، أمناه، كما قال تعالى: {وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه}.

وأما من قال بالوجوب العقلي، كما هو قول المعتزلة والكرامية، ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم، فهؤلاء هم الذين قالوا ابتداء: أول ما يجب المعرفة أو النظر المؤدي إليها، لكن أخد كلامهم من أراد أن يبنية على أصوله من الأشعرية ونحوهم، فتناقض كلامه، ومن قال بالوجوب العقلي إذا قال: أول الواجبات المعرفة كان ذلك أقرب، ثم له أن يقول: الرسول ﷺ إذا أوجب الشهادتين ابتداء فقد ضم إلى الواجب العقلي ما يجب بالشرع، وجعل أحدهما شرطاً في الآخر، فلا يقبل لأحدهما دون الآخر، ومن أدى هذا الواجب أو بعضه لم يخاطبه إلا بفعل ما لم يؤده، وعلى هذا فيكون خطاب الشارع للناس بحسب أحوالهم، وأول الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس، فقد يجب على هذا ابتداءً ما لا يجب على هذا ابتداءً، فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين، وذلك أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها، وأما المسلم فيخاطب بالطهارة إذا لم يكن متطهراً، وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها.

وفي الجملة فينبغي أن يعلم أن ترتيب الواجبات في الشرع واحداً بعد واحد، ليس هو أمراً يستوي فيه جميع الناس، بل هم متنوعون في ذلك، فكما أنه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا، فكذلك قد يؤمر هذا ابتداءً بما لا يؤمر به هذا ... وهكذا الواجبات العقلية: إذا قيل بالوجوب العقلي يتنوع الناس في ترتيبها، فهذا يؤمر بقضاء ما عليه من الديون، وهذا يؤمر برد ما عنده من الودائع، وهذا يؤمر بالعدل في حكمه والصدق في شهادته، وأمثال

ذلك، وكما أنهم متنوعون في ترتيب الوجوب فهم متنوعون في ترتيب الحصول علماً وعملاً، وقد سلك طائفة من أهل الكلام، من المعتزلة ومن وافقهم، ترتيباً معيناً في العلم الواجب على كل مكلف، وزعموا أنه لا يمكن حصول المعرفة لأحد إلا على ذلك الترتيب الخاص، كما ذكرناه من كلام أبي الحسين البصري وأمثاله، حيث قالوا ... ونظير هذه التراتيب التي أحدثها أهل الكلام، وادعوا أنه لا يحصل العلم إلا بها، تراتيب ذكرها طوائف من الصوفية المصنفين في أحوال القلوب وأعمالها، لما تكلموا في المقامات والمنازل وترتيبها، فهذا يذكر عدداً من المنازل والمقامات وترتيباً، وهذا يذكر عدداً آخر وترتيباً، ويقول هذا: إن العبد لا ينتقل إلى مقام كذا، حتى يحصل له كذا، وأنه ينتقل إلى كذا بعد كذا، ويقول هذا: عدد المنازل مائة، ويقول الآخر عددها أكثر، وأقل، ثم هذا يقسم المنازل أقساماً يجعلها الآخر كلها قسماً، ويذكر هذا أسماء وأحوالاً لا يذكرها الآخر، وغاية الواحد من هؤلاء أن يكون ما ذكره وصف حاله وحال أمثاله وسلوكهم وترتيب منازلهم، فإذا كان ما قالوه حقاً، فغايته أن يكون وصف سلوك طائفة معينة، أما كون جميع أولياء الله تعالى لا يسلكون إلا على هذا الوجه المرتب، وهذه الانتقالات، فهذا باطل. وكذلك أيضاً نظير هذا ما يذكره من المتفلسفة وأهل المنطق في ترتيب العلم وأسباب حصوله، وما يذكرونه، من الحدود والأقيسة، والانتقالات الذهنية، فغاية كلامهم – إذ كان صحيحاً – أن يكون ذلك وصفاً لما تسلكه طائفة معينة، أما كون جميع بني آدم لا يحصل لهم العلم بمطالبهم إلا بهذه الطرق المعينة، فهذا كلام باطل. فحصر هؤلاء لمطلق العلم في ترتيب معين، وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رسله في ترتيب معين، وحصر هؤلاء للوصول إلى الله في ترتيب معين، كل هذا مع كونه في نفسه مشتملاً على حق وباطل، فالحق منه لا يوجب الحصر، ولكن هو وصف قوم معينين، وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسع من أن تحصر في بعض هذه الطرائق. ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يأمرون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله

ورسوله وتقواه، ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما أقوى وأنفع، وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس، يأمرون بالبدايات والأوائل، ويذكرون من ذلك ما هو أضعف وأضر، فمتبع الأنبياء لا يضل ولا يشقى، ومتبع هؤلاء ضال شقي، إذ كانت قضايا هؤلاء فيها من الباطل الذي هو كذب وإفك، وإن لم يعلم صاحبه أنه كذب وإفك، بل يظنه صدقاً، ما لا يحصيه إلا الله، وإذا كان الناس يتنوعون في الوجوب وترتيب الواجبات، ويتنوعون في الحصول وترتيب الحاصلات، لم يمكن أن يجعل ما يخص بعضهم شاملاً لجميعهم، وكثير من الغلط في هذا الباب إنما دخل من هذا الوجه: يصف أحدهم طريق طائفة، ثم يجعله عاماً كلياً، ومن لم يسلكه كان ضالاً عنده، ثم ذلك الطريق إما أن يكون خطأ وإما أن يكون صواباً، ولكن ثم طرق أخرى غير ذلك الطريق، فيجيء من سلك غير ذلك الطريق: يبطله بالكلية، ويرد ما فيه من الصواب.

٣٠٩- المقدمات التي حصروا بها [أهل الكلام] المعرفة في طريقهم ينازعهم الناس في كل واحدة منها، وإن تنوع المنازعون، وهذا كله بناء على أن دلالة السمع هي مجرد خبر المخبر الصادق، كما هو اصطلاح هؤلاء، وأما إذا عرف أن دلالة السمع تتناول الأخبار، وتتناول الإرشاد والتنبيه والبيان للدلائل العقلية، وأن الناس كما يستفيدون من كلام المصنفين والمعلمين الأدلة العقلية التي تبين لهم الحق، فاستفادتهم ذلك من كلام الله أكمل وأفضل، فتلك الأدلة عقلية باعتبار أن العقل يعلم صحتها إذا نبه عليها، وهي شرعية باعتبار أن الشرع دل عليها وهدى إليها، فعلى هذا التقدير تكون الدلائل حينئذ شرعية عقلية.

وعلى هذا فقد يقال: الأدلة الشرعية نوعان: عقلي وسمعي، فالعقلي ما دل الشرع عليه من المعقولات، والسمعي ما دل بمجرد الإخبار، وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن أئمة النظار معترفون باشتمال القرآن على الدلائل العقلية، وأما على اصطلاح أولئك، فكثيراً ما يعنون

بالدليل الشرعي الدليل السمعي الخبري، وهو مجرد خبر الشارع الصادق، فعلى اصطلاحهم ينازعهم الناس في تلك المقدمات العقلية، التي زعموا أن المعرفة لا تحصل إلا بها.

٣١٠- إذا ذكر لأحدهم اسمه تعالى، وجد نفسه ذاكرةً له مقبلة عليه، كما إذا ذكر له ما هو عنده من المخلوقات، والمتجاهل الذي يقول: إنه لا يعرفه، هو عند الناس أعظم تجاهلاً ممن يقول: إنه لا يعرف ما تواتر خبره من الأنبياء والملوك، والمدائن والوقائع، وذلك عندهم أعظم سفسطة من غيره من أنواع السفسطة، ولهذا من تتبع مقالات الناس المخالفة للحس والعقل، وجد المسفسطين فيها أعظم بكثير من المسفسطين المنكرين للصانع. فعلم أن معرفته في الفطرة أثبت وأقوى، إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده، وحاجته معلقة به سبحانه وتعالى، بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريده فهو ملزوم له، وخواطر العباد وإرادتهم لا نهاية لها، وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم لا ينحصر، بل إقرار القلوب به قد لا يحتاج إلى وسط وطريق، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات، وأشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون، وقد كان مستيقناً في الباطن، كما قال له موسى: {لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض بصائر}، وقال تعالى عنه وعن قومه: {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا}، ولهذا قال: {وما رب العالمين} على وجه الإنكار له، قال له موسى: {رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين ...} وقد زعم طائفة أن فرعون استفهم استفهام استعلام، فسأله عن الماهية، وأن المسؤول عنه لما لم يكن له ماهية عجز موسى عن الجواب، وهذا غلط وعلى هذا التقدير يكون استفهام إنكار وجحد، كما دل سائر آيات القرآن على أن فرعون كان جاحداً لله نافياً له، لم يكن مثبتاً له، طالباً للعلم بماهيته، فلهذا بين لهم موسى أنه معروف، وأن آياته ودلائل ربوبيته أظهر وأشهر من أن يسأل عنه بما هو، فإن هذا إنما هو سؤال عما يجهل، وهو سبحانه أعرف وأظهر وأبين من أن يجهل، بل معرفته مستقرة في الفطرة أعظم من

معرفة كل معروف، وهو سبحانه له المثل الأعلى في السماوات والأرض، وهو في السماء إله وفي الأرض، فأهل السـماوات والأرض يعرفونه ويعبدونه، وإن كان أكثر أهل الأرض [مشركون]، كما قال تعالى: {وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون}، ولهذا قالت الأنبياء عليهم السلام لأممهم: {أفي الله شك فاطر السماوات والأرض} وهذا استفهام إنكار يتضمن النفي، ويبين أنه ليس في الله شـك، وقول القائل: ليس في هذا شـك، يراد به أنه قد بلغ في الظهور والوضوح ولزوم معرفته، إلى حيث لا ينبغي أن يشك فيه، وإلى حيث لا يشك فيه، وعلى كلا التقديرين يتبين أن الإقرار بالصانع بهذه المثابة.

٣١١- مشـاهدة القلوب لنفسـه تبارك وتعالى أمر ممكن، وإن كان ذلك قد يقال: إنه مختص ببعض الخلق، كما قال أبو ذر وابن عباس وغيرهما من السلف: «إن نبينا ﷺ رأى ربه بفؤاده»، وقال ابن عباس: رآه بفؤاده مرتين، فهذا النوع إذا كان ممكناً، وقد قيل: إنه واقع، لم يمكن نفيه إلا بدليل، وأما الرؤية بالعين في الدنيا، وإن كانت ممكنة عند السـلف والأئمة، لكن لم تثبت لأحد، ولم يدعها أحد من العلماء لأحد إلا لنبينا ﷺ على قول بعضـهم، وقد ادعاها طائفة من الصـوفية لغيره، لكن هذا باطل، لأنه قد ثبت بدلالة الكتاب والسـنة أن أحداً لا يراه في الدنيا بعينه وفي الصـحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت» ... وأما تقييد الرؤية بالعين فلم يثبت، لا عن ابن عباس ولا عن أحمد، والذي في الصـحيح «عن أبي ذر أنه سـأل النبي ﷺ هل رأيت ربك؟ قال: نور أنى أراه» !، وقد روى أحمد بإسناده عن أبي ذر أنه رآه بفؤاده، واعتمد أحمد على قول أبي ذر لأن أبا ذر سأل النبي ﷺ عن هذه المسـألة، وأجابه – وهو أعلم بمعنى ما أجابه به النبي ﷺ، فلما ثبت أنه رآه بفؤاده، دل ذلك على مراده.

٣١٢- ولهذا كانت العدالة والفسق تثبت بالاستفاضة، ويشهد بها بذلك، كما يشهد المسلمون كلهم أن عمر بن عبد العزيز كان عادلاً، وأن الحجاج كان ظالماً. والعدل والظلم ليس أمراً مشـاهداً

بالظاهر، فإن الإنسان أكثر ما يشاهد الأفعال كما يسمع الأقوال، فإذا رأى رجلاً يعطى ويقتل، شاهد الفعل، أما كونه قتل بحق أو بغير حق، أو أعطى عدلاً وإحساناً، أو غير عدل وإحسان، فهذا لا يعلم بمجرد المشاهدة، بل لابد من دخول العقل في هذا العلم. وكذلك من لا يعرف الطب والنحو: إذا رأى ما تواتر عند أهل الطب والنحاة من علم أبقراط وجالينوس وأمثالهما، والخليل وسيبويه، علم أن هؤلاء علماء بالطب والنحو، وإن لم يعرف هو الطب والنحو وليست معرفة المخبرين بذلك عن المشاهدة، بل وكذلك إذا تواتر عنده كلام الناس بالإخبار عن علم مالك والشافعي وأحمد ويحيى بن معين والبخاري ومسلم وأمثالهم بالفقه والحديث، علم علمهم بذلك، وإن كان المخبرون لم يخبروا عن مشاهدة لكن من رأى كلام هؤلاء، من أهل الخبرة بالفقه والحديث، علم بالضرورة أنهم علماء بذلك، ثم هؤلاء يخبرون بذلك غيرهم فيتواتر ذلك عند هؤلاء ... وهكذا العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب، يعلمه من باشره وجربه ضرورة، ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر. ولهذا كان العلم بأن محمداً ﷺ، كان صادقاً معروفاً بالصدق لا يكذب متواتراً عند من لم يباشره، لأن الذين جربوه من أعدائه وغيرهم كانوا متفقين على أنه صادق أمين، حتى أن هرقل لما سأل أبا سفيان – وكان حين سأله من أشد الناس عداوة لرسول الله ﷺ –: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فقال أبو سفيان: لا، فأخبر أنه – هو وغيره من قريش – لم يكونوا يتهمونه بالكذب، فضلاً عن أن يخبروا عنه بالكذب، وكانوا يسمونه الأمين، ولما كان أبو سفيان مخبراً بهذا بين جماعة من قومه يقرونه على ذلك، مع قيام المقتضي للتكذيب لو كان قد كذب، استفاد هرقل بهذا أنه لا يكذب، فقال: قد علمت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله. وهذا وأمثاله باب واسع، فالعلم بمخبر الأخبار يحصل إذا كان المخبر عالماً بالضرورة، سواء كان المخبر مشاهداً أو لم يكن.

٣١٣- وأما طريقة الإلهام [في تحصيل الإيمان بالله]، فالإلهام الذي يدعى في هذا الباب، هو عند أهله علم ضروري، لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم، أو مستند إلى أدلة خفية لا تقبل النقض، فلا يمكن أن يكون باطلاً، وأما الاستدلال على الأحكام بالإلهام، فتلك مسألة أخرى، ليس هذا موضعها، والكلام في ذلك متصل بالكلام على الاستحسان والرأي وأنواعهما، وأن ما يعنيه هذا بالاستحسان، قد يعنيه هذا بالإلهام. وليس الكلام فيما علم فساده من الإلهام لمخالفته دليل الحس والعقل والشرع، فإن هذا باطل، بل الكلام فيما يوافق هذه الأدلة لا يخالفها، وليس من الممتنع وجود العلم بثبوت الصانع وصدق رسوله إلهاماً، فدعوى المدعي امتناع ذلك يفتقر إلى دليل.

فطرق المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفة بالله أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حصرها في طريق معين بغير دليل يوجب نفياً عاماً لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه، **فإن النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل**، نعم، من نفى تلك بحسب علمه، لم ينازع في ذلك، فإذ قال: لا أعلم طريقاً آخر، أو لم يحصل لي ولمن عرفته طريق آخر، كان نافياً لعلمه ولما علم وجوده، لا نافياً للأمور المحققة في نفس الأمر.

٣١٤- كثير من الفضلاء، الذين يوجبون هذه الطريقة [طريقة أهل الكلام في إثبات وجود الله ووحدانيته] ويصححونها، قد رجعوا عن ذلك، وتبين لهم ذم هذا الكلام، بل بطلانه، كما يوجد مثل ذلك في كلام غير واحد منهم، مثل أبي المعالي، وابن عقيل، وأبي حامد، والرازي وغيرهم، من الذين يصححون هذه الطريق، بل يوجبونها تارة، ثم إنهم ذموها أو أبطلوها تارة، قال أبو المعالي في آخر عمره: (خليت أهل الإسلام وعلومهم، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهوا عنه والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق ببره فأموت على دين العجائز، وإلا فالويل لابن الجويني)، وسأل رجل ابن عقيل فقال له: هل ترى لي أن أقرأ الكلام، فإني أحسن من نفسي بذكاء؟ فقال له: (إن الدين

النصيحة، فأنت الآن على ما بك مسلم سليم، وإن لم تنظر في الجزء - يعني الجوهر الفرد - وتعرف الطفرة - يعني طفرة النظام - ولم تخطر ببالك الأحوال، ولا عرفت الخلاء والملاء والجوهر والعرض، ... فإني أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا ذلك ولا تذاكروه، فإن رضيت أن تكون مثلهم بإيمان ليس فيه معرفة هذا فكن، وإن رأيت طريقة المتكلمين اليوم أجود من طريقة أبي بكر وعمر والجماعة، فبئس الاعتقاد والرأي ... ثم هذا علم الكلام قد أفضى بأربابه إلى الشكوك، وأخرج كثيراً منهم إلى الإلحاد ... وقد ظن قوم أن مذهب العجائز ليس بشيء، وليس كذلك، وإنما معناه أن المدققين لما بالغوا في النظر، فلم يشهدوا ما يشفي العقل من التعليلات، وقفوا مع هذه الجملة التي هي مراسم).

قلت [أي ابن تيمية تعليقاً على كلام ابن عقيل]: قول القائل: (إن الصحابة - رضي الله عنهم - ماتوا وما عرفوا ذلك) فيه تفصيل، وذلك أن هذا الكلام فيه حق وباطل، فأما الباطل فهو مثل إثبات الجوهر الفرد، وطفرة النظام، وامتناع بقاء العرض زمانين، ونحو ذلك، فهذا قد لا يخطر ببال الأنبياء والأولياء، من الصحابة وغيرهم، وإن خطر ببال أحدهم، تبين له أنه كذب، فإن القول الباطل الكذب هو من باب ما لا ينقض الوضوء، ليس له ضابط، وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به، وإذا وقع الباطل عرف أنه باطل ودفع، وصار هذا كالنهي عن المنكر، وجهاد العدو، فليس كل شيء من المنكر رآه كل من الصحابة وأنكروه، ومع هذا فلا يقطع على كل من الصحابة بأنهم لم يعرفوا أمثال هذه الأقاويل ويعرفوا بطلانها، فإنهم فتحوا أرض الشام ومصر والمغرب والعراق وخراسان، وكان بهذه البلاد من الكفار المشركين الصابئين وأهل الكتاب من كان عنده من كتب أهل الضلال من الفلاسفة وغيرهم ما فيه هذه المعاني الباطلة، فربما خوطبوا بهذه المعاني بعبارة من العبارات، وبينوا بطلانها لمن سألهم، والواحد منا قد يجتمع بأنواع من أهل الضلال، ويسألونه عن أنواع من المسائل، ويوردون عليه أنواعاً من الأسولة والشبهات الباطلة فيجيبهم عنها، وأكثر الناس لا يعلمون

ذلك ولا ينقلونه، والشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة قد ناظروا أنواعاً من الجهمية أهل الكلام وجرى بينهم من المعاني ما لم ينقل، ولكن من عرف طريق المناظرين لهم، والمسائل التي ناظروهم فيها، علم ما كانوا يقولونه، كالفقيه الذي يعرف أن فقيهين تناظرا في مسألة من مسائل الفقه، مثل مسألة قتل المسلم بالذمي، أو القتل بالمثقل ونحو ذلك، فينقل المناظرة من لم يفهم ما قالاه، فيعرف الفقيه الفاضل – مما نقل – ما لم ينقل.

وأما الخوض في مسألة الروح: هل هي قائمة بنفسها، أم هي عرض؟ فكلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة في أن الروح: عين بنفسها تخرج من البدن، وتصعد وتعرج، وتنعم وتعذب، وتتكلم وتسأل وتجيب، وأمثال ذلك أكثر من أن يمكن سطره هنا، فكيف يقال: إن الصحابة ماتوا وما عرفوا هل الروح عين قائمة بنفسها، أو صفة من الصفات؟ [كما يقول ابن عقيل] وإن كانوا هم كانوا لا يتخاطبون بلفظ الجسم والعرض، وكذلك قول القائل: إن الصحابة لم يعرفوا هل الصفات زوائد على الذات [كما يقول ابن عقيل]، ليس بسديد، فإن كلام الصحابة في إثبات الصفات لله تعالى أكثر وأعظم من أن يمكن سطره هنا، بل كلام الصحابة في إثبات الصفات العينية الخبرية التي تسميها نفاة الصفات تجسيماً، أكثر من أن يمكن سطره هنا، وكلامهم وكلام التابعين صريح في أنهم لم يكونوا يثبتون ذاتاً مجردة عن الصفات، وأما اللفظ: هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ فلفظ مجمل، فإن أراد به المريد أن هناك ذاتاً قائمة بنفسها، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا لا يقوله أهل الإثبات، ولا الصحابة، وإن أراد به أن الصفات زائدة على الذات المجردة التي يعترف بها النفاة، فهذا حق، ولكن ليس في الخارج ذات مجردة، فالسلف والأئمة لم يثبتوا ذاتاً مجردة حتى يقولوا: الصفات زائدة عليها، بل الذات التي أثبتوها هي الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها، وهذا المعنى متواتر في كلام الصحابة.

ففي الجملة: المعاني الصــحيحة الثابتة كان الصــحابة أعرف الناس بها، وإن كان التعبير عن تلك المعاني يختلف بحســب اختلاف الاصــطلاحات، والمعاني الباطلة قد لا تخطر ببال أحدهم، وقد تخطر بباله فيدفعها، أو يســمعها من غيره فيردها، فإن ما يلقيه الشــيطان من الوسواس والخطرات الباطلة ليس لها حد محدود، وهو يختلف بحسب أحوال الناس.

٣١٥- الحكاية المشــهورة لأبي الحســن الأشــعري مع أبي علي الجبائي [زوج أمه ورأس من رؤوس المعتزلة] لما ســأله عن إخوة ثلاثة: مات أحدهم قبل البلوغ، والآخر بلغ فكفر، والآخر بلغ فآمن وأصـلح، فرفع الله درجات هذا في الجنة، والصـغير جعله دونه في الجنة، والكافر أدخله النار. فقال له الصغير: يا رب ارفعني إلى درجة أخي. قال: إنك لا تستحق ذلك، فإن أخاك عمل عملاً صــالحاً اســتحق به ذلك. فقال: يا رب إنك أحييته حتى بلغ، وأنا أمتني، فلو أبقيتني لعملت مثل ما عمل. فقال له: إنه كان في علمي إنك لو بقيت لكفرت، فاخترتك إحســاناً إليك. قال: فصـرخ الكافر من النار: يا رب فهلا أمتني قبل البلوغ كما فعلت بهذا؟ قـالوا: فلمـا ســألـه عن ذلـك انقطع. [الجبـائي لأن هـذا يهـدم مـذهبـه في القـدر]، ... والمقصــود هنا أن ابن عقيل نظر في تعليلات المعتزلة فرآها عليلة، ورأى أنه لا بد من إثبات الحكمة والتعليل في الجملة، خلافاً لما كان ينصره شيخه القاضي أبو يعلى: فصار يثبت الحكمة والتعليل من حيث الجملة، ويقر بالعجز عن التفصيل، والقاضي أبو حازم بن القاضي أبي يعلى في كتابه المصـنف في أصـول الدين الذي رتبه ترتيب محمد بن الهيصـم [المعتزلي] في كتابه المسـمى بجمل المقالات يسـلك مسـلك من أثبت الحكمة والمصـلحة العامة التي تجب مراعاتها، وإن أفضــى ذلك إلى مفســدة جزئية، كما يشـحذ ذلك في المخلوقات والمأمورات، وهذا مذهب الفقهاء في تعليل الشــرعيات، وهو مذهب كثير من النظار، أو أكثرهم، في تعليل المخلوقات، كما ذهب إلى ذلك الكرامية والفلاسفة وغيرهم من الطوائف.

٣١٦- ولابن عقيل [الأصولي الحنبلي المتوفى ٥١٣هـ] أنواع من الكلام، فإنه كان من أذكياء العالم، كثير الفكر والنظر في كلام الناس، فتارة يسلك مسلك نفاة الصفات الخبرية، وينكر على من يسميها صفات، ويقول: إنما هي إضافات، موافقة للمعتزلة، كما فعله في كتابه ذم التشبيه وإثبات التنزيه وغيره من كتبه، واتبعه على ذلك أبو الفرج بن الجوزي في كتابه كف التشبيه بكف التنزيه، وفي كتابه منهاج الوصول، وتارة يثبت الصفات الخبرية، ويرد على النفاة والمعتزلة بأنواع من الأدلة الواضحات، وتارة يوجب التأويل كما فعله في الواضح وغيره وتارة يحرم التأويل ويذمه وينهي عنه، كما فعله في كتاب الانتصار لأصحاب الحديث، فيوجد في كلامه من الكلام الحسن البليغ ما هو معظم مشكور، ومن الكلام المخالف للسنة والحق ما هو مذموم مدحور، وكذلك يوجد هذا وهذا في كلام كثير من المشهورين بالعلم، مثل أبي محمد بن حزم، ومثل أبي حامد الغزالي، ومثل أبي عبد الله الرازي وغيرهم.

٣١٧- وكان طائفة من السلف يقولون: من فسد من الفقهاء ففيه شبه من اليهود، ومن فسد من العباد ففيه شبه من النصارى، فمن كان فيه بدعة من أهل الكلام والنظر والفقه كالمعتزلة تجدهم يذمون النصارى أكثر مما يذمون اليهود، واليهود يقرأون كتبهم ويعظمونهم، ومن كان فيه بدعة، من أهل العبادة والتصوف والزهد، تجدهم يذمون اليهود أكثر مما يذمون النصارى، وتجد النصارى يميلون إليهم، وقد يحصل من مبتدعة الطائفين من موالاة اليهود والنصارى بحسب ما فيهم من مشابهتهم، وهذا موجود كثيراً، كما دل عليه الكتاب والسنة.

٣١٨- فكذلك كثير من الناس قد يألف نوعاً من النظر والاستدلال، فإذا أتاه العلم على ذلك الوجه قبله، وإذا أتاه على غير ذلك الوجه، لم يقبله، وإن كان الوجه الثاني أصح وأقرب، كمن تعود أن يحج من طريق بعيدة معطشة مخوفة، وهناك طرق أقرب منها آمنة وفيها الماء، لكن لما لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها.

وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء، قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس، أحب إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور، ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب، والملابس والعادات، لما في النفوس من حب الرياسة. فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيمات، أو تلازمات، أو إدراج جزيئات تحت كليات، قد ينتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين، وإن كان غير هؤلاء، من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة، لا يحتاج إليها، بل إذا ذكرت عنده مجها سمعه، ونفر عنها عقله، ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يحتاج إلى هذا ...

٣١٩- لا توجد هذه الطريق البعيدة [طريق علم الكلام] في كلام أحد من السلف والأئمة، ولا ذكرت في القرآن، فإنها من باب تضييع الزمان، وإتعاب الحيوان في غير فائدة، والقرآن لا يذكر فيه مخاطبة كل مبطل بكل طريق، ولا ذكر كل ما يخطر بالبال من الشبهات وجوابها، فإن هذا لا نهاية له ولا ينضبط، وإنما يذكر الحق والأدلة الموصلة إليه لذوي الفطر السليمة، ثم إذا اتفق معاند أو جاهل، كان من يخاطبه من المسلمين، مخاطباً له بحسب ما تقتضيه المصلحة، كما يحتاج إلى الترجمة أحياناً وكما قد يستدل على أهل الكتاب بما يوجد عندهم من التوراة والإنجيل.

ففي الجملة: الطرق التي تختص بطائفة طائفة، مع طولها وثقلها على جمهور الخلق، لا تكون في مثل الكتاب العزيز، الذي جعله الله شفاءً ورحمةً، ودعا به الخلق جميعهم ليخرجهم به من الظلمات إلى النور، فإن مثل هذا الكتاب العزيز لا يليق أن يذكر فيه من الطرق ما يثقل على جمهور الخلق ويستركونه ويعدونه لكنةً وعياً لا يحتاج إليه، ويرونه من باب إيضاح الواضحات، كما لو ذكر فيه الرد على السوفسطائية ببيان أن الشمس موجودة، والقمر موجود، والبحار موجودة، والجبال موجودة، والكواكب موجودة، وأن الإنسان يعلم هذا بالمشاهدة – ونحو

ذلك – لكن هذا مما يستقبح ذكره، ويستثقله ويستركه جمهور العقلاء، لأن هذا عندهم أمر معلوم، مستقر في عقولهم، لا يحتاجون فيه إلى خطاب عالم من العلماء، فضلاً عن كتاب منزل من السماء ... ونحن لم يكن بنا حاجة – في الإيمان بالله ورسوله – إلى مثل هذه الطرق، وإنما ذكرناها لما كان الذين سلكوها يعارضون كلام الله ورسوله بمقتضاها، يزعمون أنه قد قامت عندهم أدلة عقلية تناقض ما جاءت به الرسل، فكشفنا حقائق هذه الطرق التي يعارضون بها، لنبين أن ما عارض النصوص منها لا يكون إلا باطلاً، وما لم يعارض النصوص: فقد يكون حقاً، وقد يكون باطلاً، وما كان حقاً ولم يعارض النصوص، فقد لا يحتاج إليه، بل في الطرق العقلية التي دلت النصوص عليها وهدت إليها ما يغني عن ذلك، بل تلك الطرق أقوى وأقرب وأنفع، فإن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم، وقد قال تعالى: {وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم}، والصراط المستقيم هو أقرب الطرق إلى المطلوب، بخلاف الطرق المنحرفة الزائفة، فإنها إما أن لا توصل، وإما أن توصل بعد تعب عظيم، وتضييع مصالح أخر، فالطرق المبتدعة إن عارضت كانت باطلاً، وإن لم تعارض، فقد تكون باطلاً، وقد تكون حقاً لا يحتاج إليه مع سلامة الفطرة.

ولهذا كل من كان إلى طريق الرسالة والسلف أقرب، كان إلى موافقة صريح المعقول وصحيح المنقول أقرب.

فالقاضي أبو بكر، وإن كان أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول في أصول الدين – بخلاف أصول الفقه – من أبي المعالي، وأتباعه، والأشعري أقرب إلى ذلك من القاضي أبي بكر، وأبو محمد بن كلاب أقرب إلى ذلك من أبي الحسن، والسلف والأئمة أقرب إلى ذلك من ابن كلاب، فكل من كان إلى الرسول أقرب كان أولى بصريح المعقول وصحيح المنقول، لأن كلام المعصوم هو الحق الذي لا باطل فيه، وهو المبلغ عن الله كلامه، وخير الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة.

٣٢٠- قلت: وهذا القول الذي يحكيه هذا [أبو الحسن الطبري إلكيا] وأمثاله من إجماع المسلمين، أو إجماع المليين في مواضع كثيرة، يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم، وكثير من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب، فإن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام، فيحكون الإجماع على ما يظنونه من لوازم الإسلام، كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها، وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين أو ثلاثة، فيحكون الإجماع على نفي ما سواها، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين، ولا عن أحد من أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين، الذين لهم في الأمة لسان صدق، ولا فيها آية من كتاب الله، ولا حديث عن رسول الله ﷺ، وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين، التي لا يكون الرجل مؤمناً، أولا يتم دين الإسلام إلا بها، ونحو ذلك.

ومثل هذا الرجل، وأمثاله من أهل الكلام، لما اعتقدوا أن العلم بإثبات الصانع وصدق الرسول موقوف على هذا الدليل، أخذ يحكيه عن جميع أهل الملل وجميع أتباع الأنبياء، وهو مع هذا لا يمكنه أن ينقله عن عالم واحد، لا من الصحابة ولا من التابعين، ولا تابعيهم، ولا معه فيه آية ولا حديث، والمنصوص عن الأئمة المشهورين عند الأمة يناقض ذلك، ولهذا عاد فحكى عن أهل الحديث الذين سماهم مشبهة، أنهم يقولون بذلك وإن كان ذكره في معرض التشنيع عليهم ففي ذلك ما يبين أن أتباع الأنبياء تنازعوا في ذلك.

٣٢١- فيقال له [أي لابن رشد]: إن سلم أنه ليس معروفاً بنفسه، هو معروف بالأدلة الكثيرة الدالة على أن كل ما سوى الله ممكن: يقبل الوجود والعدم، بل إنه محدث وكل ما سواه فقير إليه، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن، وأنه ليس شيئاً موجوداً بنفسه غنياً عما سواه، قديماً أزلياً، إلا

واحد، وأدلة ذلك مذكورة في مواضـع، وحينئذ فيحصـل بذلك المقصـود، لكن المتكلمون من الجهمية والمعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية والكرامية ونحوهم، سلكوا في ذلك الاستدلال بأن ذلك لا يخلو عن الأعراض الحادثة، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا أول لها، فلزم بذلك أن الأول لم يزل غير متكلم بمشيئته وقدرته، ولا فاعل لشيء، بل ولا كان يمكنه أن يكون متكلماً إذا شـاء، فعالاً لما يشـاء، بل هذا ممتنع، فلا يكون مقدوراً، فيلزم أنه صـار قادراً بعد أن لم يكن، وفاعلاً، بل ومتكلماً بمشـيئته بعد أن لم يكن، وأن الفعل صـار ممكناً بعد أن كان ممتنعاً، من غير تجدد شـيء أوجب انقلابه من الامتناع إلى الإمكان، إلى غير ذلك من اللوازم كما قد بسط في موضعه.

٣٢٢- والسـلف والأئمة كلهم ذموا الكلام المحدث وأهله، وأخبروا أنهم يتكلمون بالجهل، ويخالفون الكتاب والسنة وإجماع السلف، مع أن كلاهم جهل وضلال مخالف للعقل، كما هو مخالف للشرع.

٣٢٣- مجرد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كل من القسمين، بل لا بد من دليل يدل على ثبوتهما، وإلا فمجرد التقسـيم دعوى مجردة، كما لو قيل: الوجود ينقسـم إلى ما هو ثابت، وإلى ما ليس بثابت، أو ينقسـم إلى قديم وحادث، وما ليس بقديم ولا حادث، أو ينقسم إلى واجب وممكن، وما ليس بواجب ولا ممكن، فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات، لكن لا يستلزم ثبوت كل من الأقسام.

٣٢٤- من اعتبره في كتب ابن سينا كـالإشارات وغيرها، يتبين [له] أنه إنما بنى إلحاده في قدم العالم على نفي الصـفات، فإنهم [نفاة الصـفات] لما نفوا الصـفات والأفعال القائمة بذاته، وسموا ذلك توحيداً، ووافقهم ابن سـينا على تقرير هذا النفي الذي سموه توحيداً، بين امتناع القول بحدوث العالم مع هذا الأصـل، وأظهر تناقضـهم، ولكن قوله في قدم العالم أفسـد من قولهم، ويمكن إظهار تناقض قوله، أكثر من إظهار تناقض أقوالهم، فلهذا تجده في مسـألة قدم العالم

يردد القول فيها، ويحكي كلام الطائفتين وحجتهم كأنه أجنبي، ويحيل الترجيح بينهما إلى نظر الناظر، مع ظهور ترجيحه لقول القائلين بالقدم.

وأما مسألة نفي الصفات فيجزم بها، ويجعلها من المقطوع به الذي لا تردد فيه، فإنهم يوافقون عليها، وهو بها تمكن من الاحتجاج عليهم في قدم العالم، وبها تمكن من إنكار المعاد، وتحريف الكلم عن مواضعه، وقال: نقول في النصوص الواردة في المعاد كما قلتم في النصوص الواردة في الصفات، وقال: كما أن الكتب الإلهية ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس الأمر في التوحيد، يعني التوحيد الذي وافقته عليه المعتزلة، وهو نفي الصفات بناءً على نفي التجسيم والتركيب، فكذلك ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس الأمر في أمر المعاد، وبنى ذلك على أن الإفصاح بحقيقة الأمر لا يمكن خطاب الجمهور به، وإنما يخاطبون بنوع من التخييل والتمثيل الذي ينتفعون به فيه، كما تقدم كلامه. وهذا كلام الملاحدة الباطنية الذين ألحدوا في أسماء الله وآياته، وكان منتهى أمرهم تعطيل الخالق، وتكذيب رسله، وإبطال دينه، ودخل في ذلك باطنية الصوفية، أهل الحلول والاتحاد وسموه تحقيقاً ومعرفة وتوحيداً، ومنتهى أمرهم هو إلحاد باطنية الشيعة، وهو أنه ليس إلا الفلك وما حواه وما وراء ذلك شيء. وكلام ابن عربي، صاحب فصوص الحكم وأمثاله من الاتحادية القائلين بوحدة الوجود، يدور على ذلك لمن فهمه، ولكن يسمون هذا العالم الله، فمذهبهم في الحقيقة مذهب المعطلة، كفرعون وأمثاله، ولكن هؤلاء يطلقون عليه هذا الاسم، بخلاف أولئك، وأيضاً فقد يكون جهال هؤلاء وعوامهم يعتقدون أنهم يثبتون خالقاً مبايناً للمخلوق، مع قولهم بالوحدة والاتحاد، كما رأينا منهم طوائف، مع ما دخلوا فيه من العلم والدين، لا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء، لما في ظاهره من الإقرار بالصانع ورسله ودينه، وإنما يعرف ذلك من كان ذكياً خبيراً بحقيقة مذهبهم، ومن كان كذلك فهو أحد رجلين: إما مؤمن عليم علم أن هذا يناقض الحق، ويناقي دين الإسلام، فذمهم وعاداهم، وإما زنديق منافق: علم حقيقة أمرهم، وأظهر

من ما يظهرون، وكان من أئمتهم، فهذا وأمثاله من جنس آل فرعون، الذين جعلوا أئمة يدعون إلى النار، والأول من أتباع الرســـل والأنبياء، كآل إبراهيم، الذين جعلهم الله أئمة يهدون بأمره.

٣٢٥- هؤلاء المتكلمون الذين جمعوا في كلامهم بين حق وبين باطل، وقابلوا الباطل بباطل، وردوا البدعة ببدعة، لما ناظروا الفلاسفة وناظروهم في مسألة حدوث العالم ونحوها، استطال عليهم الفلاسـفة لما رأوهم قد سـلكوا تلك الطريق، التي هي فاسـدة عند أئمة الشـرع والعقل، وقد اعترف حذاق النظار بفســادها، فظن هؤلاء الفلاســفة الملاحدة أنهم إذا أبطلوا قول هؤلاء بامتناع حوادث لا أول بها، وأقاموا الدليل على دوام الفعل، لزم من ذلك قدم هذا العالم، ومخالفة نصوص الأنبياء، وهذا جهل عظيم، فإنه ليس للفلاسفة ولا لغيرهم دليل واحد عقلي صحيح يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء. وهذه مسألة حدوث العالم وقدمه، لا يقدر أحد من بني آدم يقيم دليلاً على قدم الأفلاك أصــلاً، وجميع ما ذكروه ليس فيه ما يدل على قدم شــيء بعينه من العالم أصــلاً، وإنما غايتهم أن يدلوا على قدم نوع الفعل، وأن الفاعل لم يزل فاعلاً، وأن الحوادث لا أول لها، ونحو ذلك مما لا يدل على قدم شــيء بعينه من العالم، وهذا لا يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء، بل يوافقها. وأما النصوص المتواترة عن الأنبياء بأن الله خلق الســماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، وأن الله خالق كل شــيء، فكل ما سـواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن، فلا يمكن أحداً أن يذكر دليلاً عقلياً يناقض هذا، وقد بســـط هذا في غير هذا الموضـع، وهذه مسـألة حدوث العالم أعظم عمد الفلاسـفة فيها، التي عجز المتكلمون عن حلها، ليس فيها ما يدل على قدم شــيء من العالم أصــلاً ولهذا كان ما أقامه الناس من الأدلة على أن كل مفعول فهو محدث كائن بعد أن لم يكن، وكل ما ســـوى الله مفعول فيكون محدثاً، لا يناقض ذلك، وإنما يناقض ذلك أصـــل الجهمية والمعتزلة حيث قالوا: إن الله كان، ولا يتكلم بشــيء ولا يفعل شـيئاً، بل كان الكلام والفعل عليه ممتنعاً، لا مقدوراً

له في الأزل، ثم إنه صار ذلك ممكناً مقدوراً بدون تجدد شيء، فيحدث الكلام والفعل بدون سبب أوجب حدوث ذلك أصلاً. ثم قال أئمة هذه الطريقة - وهو الجهم وأبو الهذيل [المعتزلي] - بأن لا بد من فناء الفعل وفناء الحركات كلها، زاد الجهم: وفناء العالم كله: الجنة والنار، فيكون الرب ما زال معطلاً من الكلام والفعال، ثم لا يزال معطلاً من الكلام والفعال، وإنما حدث ما حدث من الكلام والفعال في مدة قليلة جداً بالنسبة إلى الأزل والأبد، فبهذا القول وما يترتب عليه أقام على هؤلاء الشناعة أئمة الشرع والعقل، ورأى الناس أن في ذلك من مخالفة الشرع والعقل مالا يجوز السكوت عن رده، لكن هؤلاء، وإن كانوا ابتدعوا مخالفة للشرع والعقل بحسب نظرهم واستدلالهم، فالمتفلسفة المنازعون لهم أبعد عن العقل والشرع، وهؤلاء يردون صريح ما تواتر عن الرسل، ويزعمون أنهم خيلوا ومثلوا، وأما أولئك فقد يتأولون النصوص، أو يقولون: لها معنى لا نفهمه، ولا يقولون: إن الرسل قصدت أن تخبر بالأمور على خلاف ما هي عليه بطريق التخييل والتمثيل، بل كثير مما ينصرونه من بدعهم يظنون أن الرسل قالوه، فخطؤهم تارة في تكذيب الناقل، وتارة في تأويل المنقول.

٣٢٦- كثير من الطوائف يتناقضون ... ونحن ليس بنا حاجة أن نجيب عن أهل الباطل [في هذه المسالة] بل نقول: إن قولهم بترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح له يدل على فساد قولهم، كما يدل على فساد قول المتفلسفة الدهرية وفساد قول الجهمية والقدرية، وحينئذ فليس في تلك اللوازم ما نحتاج أن نجيب عنه، إلا ما ذكره عن المسلمين من قولهم: إن الله فعل العالم في الوقت المعين دون سائر الأوقات، لا لأمر يختص به ذلك الوقت، فإن القول المحكي عن المسلمين لا بد أن يكون موجوداً في كتاب الله أو سنة رسوله، أو هو مما انعقد عليه إجماع المسلمين، ولو لم يكن إلا إجماع الصحابة وحدهم فلو كان فيه نزاع بين المسلمين لما جاز أن يحكى عنهم كلهم، فكيف وهذا القول ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا قاله أحد من سلف الأمة وأئمتها، ولا هو متفق عليه بين أهل الكلام منهم؟ بل هو قول طوائف

من أهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والأئمة، وطوائف منهم ينازعون في ذلك، ويقولون: إن الحادث إنما حدث لسبب اقتضى حدوثه واختصاصه بذلك الوقت، مع قولهم: إن الله خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، كما ثبت ذلك بالنصوص المتواترة، وقد علم النزاع في تسلسل الآثار، بل فيما يقوم بذات الله تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته مع عدم تناهيها، وثبوت تسلسلها، والمقصود هنا أن القول بترجيح الممكن – الذي هو الحادث – بلا مرجح ممتنع عند عامة العقلاء، فإن كان الممكن هو الحادث، كان كلاهما دليلاً على مدلول واحد. وإن قدر أن الممكن أعم من المحدث، فنقول: إذا كان ذلك ممتنعاً فالقول بحدوث حادث بلا محدث ممتنع أيضاً، بل هو أعظم امتناعاً لوجوه:

الأول: أنه يتضمن رجحان الممكن بلا مرجح، لأن كل محدث فهو يمكن وجوده وعدمه، إذ لولا إمكان وجوده لما وجد، ولولا إمكان عدمه لما كان معدوماً قبل حدوثه، فوجوده يقتضي ترجيح وجوده على عدمه، وذلك يفتقر إلى مرجح.

الثاني: أن ذلك يتضمن تخصيص حدوثه بوقت دون وقت، وصفة دون صفة، وتخصيص أحد المثلين بما يختص به عن الآخر لا بد له من مخصص.

الثالث: أن نفس العلم بأن المحدث لا بد له من محدث أبين وأقوى وأظهر في العقل من كون الممكن لا يترجح إلا بمرجح، وهذا يتصور من العقلاء، ويعلم بطلانه بالضرورة من لا يتصور الممكن ويعلم افتقاره إلى المرجح، إلا بنوع من التكلف الذي لا يتصور به ذلك، وقد تبين أن الناس في هذا المقام على درجات، وكل من كان إلى الفطرة العقلية والشريعة النبوية أقرب، كانت طريقته أقوم، فالمستدل بأن الموجود على سبيل الجواز، وهو الموجود الممكن، لا يكون بالوجود أولى منه بالعدم إلا بالفاعل، وأن ما حدث مع جواز أن لا يحدث لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث، لولا شيء اقتضى حدوثه، كما سلك ذلك كثير من أهل الكلام من

المعتزلة والأشــعرية، ومن وافقهم من الفقهاء أصــحاب الأئمة الأربعة وغيرهم – خير من المســتدل بأن الموجود الممكن مطلقاً لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح، وهذا المســتدل بأن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح خير من المســتدل بأنه لا يترجح وجوده على عدمه، ولا عدمه على وجوده إلا بمرجح، كما سـلك ابن سـينا وأتباعه، كالسـهروردي والرازي والآمدي وغيرهم مع تناقض هؤلاء، حيث قالوا في موضع آخر: إن العدم المستمر لا يحتاج إلى سـبب، كما قاله نظار المسـلمين من جميع الطوائف، ثم الذين اسـتدلوا بذلك، ولم يحتاجوا إلى قطع التسلسل، كما فعل الجمهور، أقرب من الذين احتاجوا إلى قطع التسلسل، كما فعل ابن سينا ونحوه، وبهذا وأمثاله يتبين أنه لم يسلك أحد طريقاً مخالفة للسنة في إثبات شيء من أصول الإيمان، إلا والله قد أغنى عنها بما هو سليم من عيوبها، وأن تلك الطريق وإن غمض على أكثر الناس معرفة فسادها لدقته، فلا يخفى عليهم إمكان الاستغناء عنها، ونحن كثيراً ما نقصد بيان أن الطرق التي خالف سالكها شيئاً من النصوص غير محتاج إليها، بل مستغن عنها، ليتبين أن العلم بصدق الرسول، وصحة ما جاء به من الكتاب والسنة، ليس موقوفاً على شيء من الطرق التي تناقض شيئاً مما جاء به، مع أنا نبين أيضاً أن تلك الطرق فاسـدة، لكن بيان الاستغناء عنها في مقام، وبيان فسـادها في مقام.
وأهل البدع يدعون الحاجة إليها أولاً، ثم يعارضون بها النصوص ثانياً، فنحن نبين الغنى عنها، ثم نبين فسـادها ثانياً، ثم نبين ثالثاً أن الطرق العقلية الصـحيحة، وهي الأدلة السـمعية متلازمان، فيلزم من صـحة أحدهما صـحة الآخر، وهذا قدر زائد على عدم تنافيها، وعدم تنافيها وحده كاف في بطلان قول من يزعم تنافيهما، وأيضـاً فلو قدر أن فيها ما ينافي السمع، فذلك المنافي ليس هو الأدلة العقلية التي بها نعلم صحة السمع، وذلك كله مما تبين به بطلان قول من يقول: إن تقديم الكتاب والسنة على ما يعارض ذلك، يستلزم قدح الشرع في أصله ... ثم إن طريقة أبي الحسن الأشعري التي في اللمع خير من طريقة القاضي [أبي بكر

الباقلاني]، فإنه بناها على أن المحدث لا بد له من محدث، ولم يحتج أن يستدل على ذلك بأن الحدوث تخصيص بوقت دون وقت، والتخصيص لا بد له من مخصص، فإن هذا وإن كان صحيحاً فالعلم بافتقار المحدث إلى المحدث أبين وأقوى من هذا، وكل ما يذكر في تخصيص أحد الوقتين، أو تخصيصه بصفة دون صفة، هو موجود في نفس الحدوث، فإن تخصيص هذا الحادث بالحدوث دون غيره من الممكنات، لا بد له من مخصص، ونفس الحدوث مستلزم للمحدث الفاعل، ولو قدر أنه لم يحدث غيره، ولا يمكن حدوث غيره، وأنه ليس هناك حال أخرى تصلح للحدوث، فإن كون الحادث يحدث نفسه من غير محدث يحدثه، من أبين الأمور استحالة في فطر جميع الناس، والعلم بذلك مستقر في فطر جميع الناس، حتى الصبيان، حتى إن الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه، قال: من ضربني؟ من ضربني؟ وبكى حتى يعلم من ضربه، وإذا قيل له: ما ضربك أحد، أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يقبل عقله ذلك، وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جبل عليه إلى أن يستدل عليه بأن حدوث هذه الضربة في هذه الحال، دون ما قبلها وما بعدها، لا بد له من مخصص، بل تصور هذا فيه عسر على كثير من العقلاء، وبيان ذاك بهذا، من باب بيان الأجلى بالأخفى، ثم الطرق التي جاء بها القرآن خير من طريقة الأشعري وغيره، فإن فيها إثبات الصانع بنفس ما يشاهده الناس، من حدوث الأعيان المحدثة، وحدوث الأعيان مشهود معلوم، لا يحتاج أن يستدل على حدوثها بحدوث صفاتها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

٣٢٧- ومن المعلوم أن هذا موضع [طريقة تركيب الأجسام] اضطراب فيه أهل الكلام والفلسفة اضطراباً لا يتسع هذا الموضع لاستقصائه: فقالت طائفة: إن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ، وهي الجواهر المنفردة، وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية، وقالت طائفة: بل فيها أجزاء

لا نهاية لها، وهو المذكور عن النظام، وعليه انبنى القول بطفرة النظام، ولهذا يقال: ثلاثة لا يعلم لها حقيقة: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري.

٣٢٨- كثير من الناس كانوا يقولون أولاً بوجوب النظر المعين الذي توجبه الجهمية والمعتزلة، وهو النظر في حدوث الأعراض ولزومها للأجسام، وأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وأنه أول واجب على العباد، ثم رجعوا عن ذلك لما تبين له فساد القول بوجود ذلك، ومن هؤلاء القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وأبو المعالي الجويني، والغزالي، والرازي، وغيرهم. فإن هؤلاء وأمثالهم سلكوا أولاً الطريقة التي وجدوها للمتكلمين الذين سلكوا مسلك الجهمية والمعتزلة. [وأتي بنصوصهم وأقوال بعضهم من كتبهم، خاصة القاضي أبي يعلى]

٣٢٩- القاضي كان أولاً يقول بطريقة من يقول: إن أول الواجبات هو النظر في حدوث الأجسام، ثم رجع القاضي عن ذلك، ووافق الخطابي وغيره ممن سلك مسلك السلف والأئمة، وقالوا: إن هذه الطريقة ليست واجبة بل هي عند محققيهم باطلة، وإن كان النظر واجباً في غيرها من الطرق الصحيحة.

٣٣٠- أحمد لم يذكر العهد الأول، وإنما قال: الفطرة الأولى التي فطر الناس عليها، وهي الدين، وقد قال في غير هذا موضع: إن الكافر إذا مات أبواه أو أحدهما، حكم بإسلامه، واستدل بهذا الحديث: كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فدل على أنه فسر الحديث: بأنه يولد على فطرة الإسلام، كما جاء ذلك مصرحاً به في الحديث: ولو لم يكن كذلك لما صح استدلاله بالحديث، وقوله في موضع آخر: يولد على ما فطر عليه من شقاوة وسعادة لا ينافي ذلك، فإن الله تعالى قدر الشقاوة والسعادة وكتبها، وقدر أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها، كفعل الأبوين، فتهويد الأبوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدره الله تعالى، والمولود ولد على الفطرة سليماً، وولد على أن هذه الفطرة السليمة يغيرها الأبوان، كما قدر الله تعالى ذلك وكتبه، كما مثل النبي ﷺ ذلك بقوله: «كما تنتج البهيمة بهيمةً

جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء» ، فبين أن البهيمة تولد سليمة، ثم يجدعها الناس، وذلك بقضاء الله وقدره، فكذلك المولود يولد على الفطرة سليماً، ثم يفسده أبواه، وذلك أيضاً بقضاء الله وقدره، وإنما قال الأئمة: ولد على ما فطر عليه من شقاء وسعادة، لأن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليس بقدر الله، بل مما فعله الناس، لأن كل مولود يولد خلقه على الفطرة، وكفره بعد ذلك من الناس، ولهذا قالوا لمالك بن أنس: إن القدرية يحتجون علينا بأول الحديث، فقال: احتجوا عليهم بآخره، وهو قوله: الله أعلم بما كانوا عاملين، فبين الأئمة أنه لا حجة فيه للقدرية، فإنهم لا يقولون إن نفس الأبوين خلقا تهوده وتنصره، بل هو تهود وتنصر باختياره، لكن كانا سبباً في ذلك بالتعليم والتلقين، فإذا أضيف إليهم بهذا الاعتبار، فلأن يضاف إلى الله الذي هو خالق كل شيء بطريق الأولى، لأن الله، وإن خلقه مولوداً على الفطرة سليماً، فقد قدر عليه ما سيكون بعد ذلك من تغييره وعلم ذلك، كما في الحديث الصحيح: (إن الغلام الذي قتله الخضر يوم طبع كافراً، ولو بلغ لأرهق أبويه طغياناً وكفراً)، فقوله: طبع، أي طبع في الكتاب، أي قدر وقضي، لا أنه كان كفره موجوداً قبل أن يولد، فهو مولود على الفطرة السليمة، وعلى أنه بعد ذلك يتغير فيكفر، كما طبع كتابه يوم طبع، ومن ظن أن المراد به الطبع على قلبه، وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار، فهو غالط، فإن ذلك لا يقال فيه: طبع يوم طبع، إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره، وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره عن عياض بن حمار «عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه تعالى أنه قال: خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً»، وهذا صريح في أنه خلقهم على الحنيفية، وأن الشياطين اجتالتهم بعد ذلك، وكذلك في حديث الأسود بن سريع الذي رواه أحمد وغيره، قال: «بعث النبي ﷺ سرية، فأفضى بهم القتل إلى الذرية، فقال لهم النبي ﷺ: ما حملكم على قتل الذرية؟ قالوا: يا رسول الله: أليسوا أولاد المشركين؟ قال: أو

ليس خياركم أولاد المشركين؟ ثم قام النبي ﷺ خطيباً فقال: ألا إن كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه»، فخطبته لهم بهذا الحديث عقب نهيه عن قتل أولاد المشركين، وقوله لهم: أو ليس خياركم أولاد المشركين؟ يبين أنه أراد أنهم ولدوا غير كفار، ثم الكفر طرأ بعد ذلك، ولو كان أراد أن المولود حين يولد يكون إما كافراً وإما مسلماً على ما سبق له القدر – لم يكن فيما ذكره حجة على ما قصده ﷺ من نهية لهم عن قتل أولاد المشركين. وقد ظن بعضهم أن معنى قوله: «أو ليس خياركم أولاد المشركين؟» معناه: لعله أنه قد يكون سبق في علم الله أنهم لو بقوا لآمنوا، فيكون النهي راجعاً إلى هذا المعنى من التجويز، وليس هذا معنى الحديث، ولكن معناه: إن خياركم هم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، هؤلاء من أولاد المشركين، فإن آباءهم كانوا كفاراً، ثم إن البنين أسلموا بعد ذلك، فلا يضر الطفل أن يكون من أولاد المشركين إذا كان مؤمناً، فإن الله إنما يجزيه بعمله لا بعمل أبويه، وهو سبحانه يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، ويخرج المؤمن من الكافر، ويخرج الكافر من المؤمن. وهذا الحديث قد روي بألفاظ يفسر بعضها بعضاً، ففي الصحيحين – واللفظ للبخاري – عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة: اقرأوا: {فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم}، قالوا: يا رسول الله: أفرأيت من يموت صغيراً؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين». وفي الصحيح: قال الزهري: يصلى على كل مولود متوفى وإن كان لغية ["لِغَيَّةٍ" مُشْتَقٌّ مِن الغَوايةِ، ويُقالُ لولدِ الزِّنا: ولدُ الغَيَّةِ، أي: وإنْ كان الولدُ لزانيةٍ أو كافِرةٍ]، من أجل أنه ولد على فطرة الإسلام إذا استهل صارخاً، ولا يصلى على من لم يستهل من أجل أنه سقط، و إن أبا هريرة كان يحدث أن النبي ﷺ قال: « ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، ...» وفي الصحيح من رواية الأعمش: «ما من مولود يولد

إلا وهو على الملة»، وفي رواية أبي معاوية عنه: إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه، فهذا صريح في أنه يولد على ملة الإسلام، كما فسره ابن شهاب [الزهري] راوي الحديث، واستشهاد أبي هريرة بالآية يدل على ذلك ... قال ابن عبد البر: (وقد سئل ابن شهاب عن رجل عليه رقبة مؤمنة أيجزئ الصبي عنه أن يعتقه وهو رضيع؟، قال: نعم لأنه ولد على الفطرة)، قال ابن عبد البر - لما ذكر النزاع في تفسير هذا الحديث- : (وقال آخرون: الفطرة ها هنا الإسلام، قالوا: وهو المعروف عند عامة السلف أهل التأويل، وقد أجمعوا في تأويل قوله عز وجل: {فطرة الله التي فطر الناس عليها} ، على أن قالوا: فطرة الله: دين الله الإسلام، واحتجوا بقول أبي هريرة في هذا الحديث: اقرأوا إن شئتم: {فطرة الله التي فطر الناس عليها}، وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وإبراهيم والضحاك وقتادة في قول الله عز وجل: {فطرة الله التي فطر الناس عليها} قالوا: فطرة الله: دين الإسلام، لا تبديل لخلق الله، قالوا: لدين الله ... قلت [أي ابن تيمية]: الدلائل الدالة على أنه أراد: على فطرة الإسلام - كثيرة، كألفاظ الحديث التي في الصحيح، مثل قوله: (على الملة) ، (وعلى هذه الملة) ومثل قوله في حديث عياض بن حمار: «خلقت عبادي حنفاء كلهم» وفي لفظ «حنفاء مسلمين» ومثل تفسير أبي هريرة وغيره من رواة الحديث ذلك، وهو أعلم بما سمعوا، وأيضاً، فإنه لو لم يكن المراد بالفطرة الإسلام، لما سألوا عقب ذلك: (أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟) ، لأنه لو لم يكن هناك ما يغير تلك الفطرة لم يسألوه، والعلم القديم وما يجري مجراه لا يتغير. وكذلك قوله: «فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، بين فيه أنهم يغيرون الفطرة التي فطر الناس عليها، وأيضاً، فإنه شبه ذلك بالبهيمة التي تولد مجتمعة الخلق لا نقص فيه، ثم تجدع بعد ذلك، فعلم أن التغيير وارد على الفطرة السليمة التي ولد العبد عليها، وأيضاً، فإن الحديث مطابق للقرآن، لقوله تعالى: {فطرة الله التي فطر الناس عليها}، وهذا يعم جميع الناس، فعلم أن الله فطر الناس كلهم على فطرته المذكورة، وفطرة الله أضافها إليه إضافة مدح لا إضافة ذم، فعلم أنها

فطرة محمودة لا مذمومة، يبين ذلك أنه قال: {فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها} وهذا نصب على المصدر الذي دل عليه الفعل الأول عند سيبويه وأصحابه، فدل على أن إقامة الوجه للدين حنيفاً هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، كما في نظائره، ومثل قوله: {كتاب الله عليكم} ، وقوله: {سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا}، فهذا عندهم مصدر منصوب بفعل مضمر لازم إضماره، دل عليه الفعل المتقدم، كأنه قال: كتب الله ذلك عليكم، وسن الله ذلك، وكذلك هنا فطر الله الناس على ذلك: على إقامة الدين لله حنيفاً، وكذلك فسره السلف كما تقدم النقل عنهم ... قلت: مجاهد وعكرمة: روي عنهما القولان، إذ لا منافاة بينهما، كما قال تعالى: {ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله} ، فتغيير ما خلق الله عباده عليه من الدين تغيير لخلقه، والخصاء وقطع الأذن أيضاً تغيير لخلقه، ولهذا شبه النبي ﷺ أحدهما بالآخر في قوله: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟»، فأولئك يغيرون الدين، وهؤلاء يغيرون الصورة بالجدع والخصاء، هذا تغيير لما خلقت عليه نفسه، وهذا تغيير ما خلق عليه بدنه. واعلم أن هذا الحديث لما صارت القدرية يحتجون به على قولهم الفاسد، صار الناس يتأولونه تأويلات يخرجونه بها عن مقتضاه، فالقدرية من المعتزلة وغيرهم يقولون: كل مولود يولد على الإسلام، والله لا يضل أحداً، ولكن أبواه يضلانه ... والحديث حجة عليهم من وجهين: أحدهما: أنه عند المعتزلة ونحوهم من المتكلمين: لم يولد أحد على الإسلام أصلاً، ولا جعل الله أحداً مسلماً ولا كافراً، ولكن هذا أحدث لنفسه الكفر، وهذا أحدث لنفسه الإسلام، والله لم يفعل واحداً منهما عندهم، بلا نزاع بين القدرية، ولكن هو دعاهما إلى الإسلام، وأزاح علتهما، وأعطاهما قدرة مماثلة فيهما تصلح للإيمان والكفر، ولم يختص المؤمن بسبب يقتضي حصول الإيمان، فإن ذلك عندهم غير مقدور، ولو كان مقدوراً لكان ظلماً، وهذا قول عامة

المعتزلة، وإن كان بعض متأخريهم كأبي الحسين يقول: إنه خص المؤمن بداعي الإيمان، ويقول عند الداعي والقدرة يجب وجود الإيمان، فهذا في الحقيقة موافق لأهل السنة، فهذا أحد الوجهين.

الثاني: أنهم يقولون: إن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر المشروط بالعقل، فيستحيل أن تكون المعرفة عندهم ضرورية، أو تكون من فعل الله تعالى. وأما آخر الحديث فهو دليل على أن الله تعالى يعلم ما يصيرون إليه بعد ولادتهم على الفطرة، هل يبقون عليها فيكونون مؤمنين؟ أو يغيرونها فيصيرون كفاراً؟، وإن احتجت القدرية بقوله: «فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» من جهة كونه أضاف التغيير إلى الأبوين – فيقال لهم: أنتم تقولون: إنه لا يقدر لا الله ولا أحد من مخلوقاته، على أن يجعلهما يهوديين أو نصرانيين أو مجوسيين، بل هما فعلا بأنفسهما ذلك، بلا قدرة من غيرهما ولا فعل من غيرهما، فحينئذ لا حجة لكم في قوله: «فأبواه يهودانه» ... وأهل السنة متفقون على أن غير الله لا يقدر على جعل الهدى أو الضلال في قلب أحد، فقد اتفقت الأمة على أن المراد بذلك: دعوة الأبوين لهما إلى ذلك، وترغيبهما فيه، وتربيتهما عليه، ونحو ذلك مما يفعل المعلم والمربي مع من يعلمه ويربيه، وذكر الأبوين بناءً على الغالب، إذ لكل طفل أبوان، وإلا فقد يقع ذلك من أحد الأبوين، وقد يقع من غير الأبوين حقيقةً وحكماً ... قلت: أما ما ذكره عن ابن المبارك ومالك، فيمكن أن يقال: إن المقصود أن آخر الحديث يبين أن الأولاد قد سبق في علم الله ما يعملون إذا بلغوا، وأن منهم من يؤمن فيدخل الجنة، ومنهم من يكفر فيدخل النار، فلا يحتج بقوله: (كل مولود يولد على الفطرة) على نفي القدر كما احتجت به القدرية، ولا على أن أطفال الكفار كلهم في الجنة لكونهم ولدوا على الفطرة، فيكون مقصود الأئمة أن يستقر الأطفال على ما في آخر الحديث، وأما قول محمد [بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة]، فإنه رأى الشريعة قد استقرت على أن ولد اليهودي والنصراني يتبع أبوية في الدين في أحكام الدنيا، فيحكم له

بحكم الكفر في أنه لا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يرثه المسلمون، ويجوز استرقاقهم، ونحو ذلك - فلم يجز لأحد أن يحتج بهذا الحديث على أن حكم الأطفال في الدنيا حكم المؤمنين حتى تعرب عنهم ألسنتهم، وهذا حق، لكن ظن أن الحديث اقتضى أن يحكم لهم في الدنيا بأحكام المؤمنين، فقال: (هذا منسوخ [أي حديث كل مولود يولد على الفطرة]، كان قبل الجهاد)، لأنه بالجهاد أبيح استرقاق النساء والأطفال، والمؤمن لا يسترق، ولكن كون الطفل يتبع أباه في الدين في الأحكام الدنيوية، أمر ما زال مشروعاً، وما زال الأطفال تبعاً لأبويهم في الأمور الدنيوية، والحديث لم يقصد بيان هذه الأحكام، وإنما قصد ما ولد عليه من الفطرة، وإذا قيل: إنه ولد على فطرة الإسلام، أو خلق حنيفاً ونحو ذلك، فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول: {والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا}، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام، لمعرفته ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شيء، بحسب كمال الفطرة، إذا سلمت عن المعارض.

٣٣١- أئمة السنة مقصودهم أن الخلق صائرون إلى ما سبق به علم الله منهم من إيمان وكفر، كما في الحديث الآخر: (إن الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافراً) والطبع الكتاب، أي كتب كافراً كما قال: (فيكتب رزقه، وأجله وعمله، وشقي أو سعيد)، وليس إذا كان الله قد كتبه كافراً، يقتضي أنه حين الولادة كافر، بل يقتضي أنه لا بد أن يكفر، وذلك الكفر هو التغيير، كما أن البهيمة التي ولدت جمعاء، وقد سبق في علمه أنها تجدع، كتب أنها مجدوعة بجدع يحدث لها بعد الولادة، لا يجب أن تكون عند الولادة مجدوعة، وكلام أحمد في أجوبة أخرى له، يدل على أن الفطرة عنده الإسلام، كما ذكر محمد بن نصر عنه أنه آخر قوليه، فإنه كان يقول: إن صبيان أهل الحرب إذا سبوا بدون الأبوين كانوا مسلمين، وإن كانوا معهما فهم على دينهما، وإن سبوا مع أحدهما، فعنه روايتان، وكان يحتج بالحديث.

٣٣٢- ثبوت حكم الكفر في الآخرة للأطفال، فكان أحمد يقف فيه، تارة يقف عن الجواب، وتارة يردهم إلى العلم، كقوله: «الله أعلم بما كانوا عاملين»، وهذا أحســن جوابيه، كما، نقل محمد بن الحكم عنه، وســأله عن أولاد المشــركين، فقال: أذهب إلى قول النبي ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين»، ونقل عنه أبو طالب أن أبا عبد الله سئل عن أطفال المشركين، فقال: (كان ابن عباس يقول: (فأبواه يهودانه وينصـــرانه)، حتى سمع: «الله أعلم بما كانوا عاملين» فترك قوله)، قال أحمد: (وهي صحاح، ومخرجها كلها صحاح، وكان الزهري يقول: من الحديث ما يحدث بها على وجوهها)، وأما توقف أحمد في الجواب (فنقل عنه علي بن سعيد أنه سأله عن قوله: فأبواه يهودانه وينصـرانه، قال: الشـأن في هذا، وقد اختلف الناس، ولم نقف منها على شــيء أعرفه)، وقال الخلال: (رأيت في كتاب لهارون المســتملي، قال أبو عبد الله: إذا ســأل الرجل عن أولاد المشـركين مع آبائهم، فإنه أصـل كل خصـومه، ولا يســأل عنه إلا رجل الله أعلم به، قال: ونحن نمر هذه الأحاديث على ما جاءت، ونســكت، لا نقول شــيئاً) .قال المروزي: (قال أبو عبد الله سأل بشر بن السري سفيان الثوري عن أطفال المشركين، فصاح به وقال: يا صبي، أنت تسأل عن هذا؟!)، وكذلك نقل خطاب بن بشر، وحنبل أن عبد الرحمن بن الشــافعي ســأل أحمد عن هذا، فنهاه، ولم ينقل أحد قط عن أحمد أنه قال: هم في النار، ولكن طائفة من أتباعه، كالقاضي أبي يعلى وغيره، لما سمعوا جوابه بأنه قال: الله أعلم بما كانوا عاملين، ظنوا أن هذا من تمام حديث مروي عن خديجة رضـي الله عنها أنها سـألت النبي ﷺ عن أولادها من غيره، فقال النبي ﷺ: « هم في النار، فقالت: بلا عمل؟ فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين»، فظن هؤلاء أن، أحمد أجاب بحديث خديجة، وهذا غلط على أحمد، فإن حديث خديجة هذا حديث موضـوع كذب لا يحتج بمثله أقل من صـحب أحمد، فضـلاً عن الإمام أحمد، وأحمد إنما اعتمد على الحديث الصـــحيح، حديث ابن عباس، وحديث أبي هريرة، وهو في الصحيحين «... كل مولود يولد على الفطرة ...»، وكذلك في الصحيح عن

ابن عباس عن النبي ﷺ أنه سئل عن أطفال المشركين، فقال: « الله أعلم بما كانوا عاملين»، وقد ذكر أحمد أن ابن عباس رجع إلى هذا، بعد أن كان يقول: هم مع آبائهم، فدل على أن هذا جواب من لا يقطع بأنهم مع آبائهم، وأبو هريرة نفســـه، الذي روى هذا الحديث عن النبي ﷺ، قد ثبت عنه ما رواه غير واحد، ... قال: إذا كان يوم القيامة جمع الله أهل الفترة والمعتوه والأصم والأبكم والشيوخ الذين لم يدركوا الإسلام، ثم أرسل إليهم رسولاً: أن ادخلوا النار، فيقولون: كيف ولم يأتنا رسل؟ قال: وأيم الله لو دخلوها لكانت عليهم برداً وسلاماً، ثم يرسل إليهم رسولاً، فيطيعه من كان يريد أن يطيعه، ثم قال أبو هريرة: اقرأوا إن شئتم: {وما كنا معذبين حتى نبعث رســـولاً}، وروي هذا الأثر عن أبي هريرة: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره من رواية ... وقال فيه: (والشيوخ الذين جاء الاسلام وقد خرفوا) فبين أبو هريرة أن الله لا يعذب أحداً حتى يبعث إليه رسولاً، وأنه في الآخرة يمتحن من لم تبلغه الرسالة في الدنيا، وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد، عن أبي هريرة مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وعن الأسود بن سريع أيضاً، قال أحمد في المسند: حدثنا ... أن نبي الله ﷺ قال: «أربعة يوم القيامة: رجل أصم لا يسمع شيئاً، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في فترة، فأما الأصم فيقول: رب، لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئاً، وأما الأحمق فيقول: رب، لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهرم فيقول: رب، لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئاً، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب، ما أتاني لك رسول، فيأخذ مواثيقهم ليطيعنه، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم برداً وســـلاماً»، وبالإســـناد ... عن أبي هريرة بمثل هذا الحديث، غير أنه قال في آخره: «فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ومن لم يدخلها يسحب إليها»، وقد جاءت بذلك عدة آثار مرفوعة إلى النبي ﷺ، وعن الصحابة والتابعين، بأنه في الآخرة يمتحن أطفال المشركين وغيرهم ممن لم تبلغه الرســـالة في الدنيا، وهذا تفســـير قوله: «الله أعلم بما كانوا عاملين»، وهذا هو الذي ذكره

الأشعري في المقالات عن أهل السنة والحديث، وذكر أنه يذهب إليه، وهذا التفصيل يذهب الخصـــومات التي كره الخوض فيه لأجلها من كرهه، فإن من قطع لهم بالنار كلهم، جاءت نصـــوص تدفع قوله، ومن قطع لهم بالجنة كلهم، جاءت نصـــوص تدفع قوله، ثم إذ قيل: هم مع آبائهم، لزم تعذيب من لم يذنب، انفتح باب الخوض في الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والقدر والشرع، والمحبة والحكمة والرحمة، فلهذا كان أحمد يقول: هو أصل كل خصومه، فأما جواب النبي ﷺ الذي أجاب به أحمد آخراً، وهو قوله «الله أعلم بما كانوا عاملين» ، فإنه فصل الخطاب في هذا الباب، وهذا العلم يظهر حكمه في الآخرة، والله تعالى أعلم. وأحمد – رحمه الله – كان متبعاً في هذا الباب وغيره لمن قبله من أئمة الســـنة، كما روينا عن طريق إســـحاق بن راهويه، فيما ذكره ابن عبد البر وغيره ... عن أبي رجاء العطاردي: سمعت ابن عباس يقول: لا يزال أمر هذه الأمة مواتياً أو مقارباً، أو كلمة تشـــبه هاتين، حتى يتكلموا أو ينظروا في الأطفال والقدر، قال يحي بن آدم: فذكرته لابن المبارك، فقال: أفيسكت الإنسـان على الجهل؟ قلت: فتأمر بالكلام؟ فسكت، وذكر محمد بن نصر المروزي ... عن ابن عوان قال: كنت عند القاســـم بن محمد إذ جاءه رجل فقال: ماذا كان بين قتادة وبين حفص بن عمر في أولاد المشـركين؟ قال: وتكلم ربيعة الرأي في ذلك، فقال القاسـم: إذا الله انتهى عند شيء فانتهوا وقفوا عنده، قال: فكأنما كانت ناراً فطفئت؟.

قلت [أي ابن تيمية]: ابن عباس رضـي الله عنهما خطب بهذه الخطبة بالبصـرة، وكان عنده وعند غيره من الصحابة من العلم بما يحدث في هذا الأمة، والتحذير من أسباب الفتن، ما قد نقل إلينا، كما في الحديث الذي ذكره أحمد في رســالته للمتوكل في قصـة ابن عباس مع عمر ابن الخطاب، لما كثر القراء، وخوفهما من اختلاف الأمة وافتراقها، والمســـائل المشـــكلة إذا خاض فيها أكثر الناس لم يفهموا حقيقتها، وإذا تنازعوا فيها صـــار بينهم أهواء وظنون، وأفضـــى ذلك إلى الفرقة والفتنة، ومن ذلك الحديث الذي رواه أحمد وغيره، عن عمرو بن

شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي ﷺ خرج على أصحابه وهم يتنازعون في القدر، وقائل يقول: ألم يقل الله كذا؟ وآخر يقول: ألم يقل الله كذا؟ فقال: "أبهذا أمرتم؟ أم إلى هذا دعيتم؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض؟ انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فاتركوه"، فهذا الحديث ونحوه مما ينهى فيه عن معارضة حق بحق، فإن ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين، أو الاشتباه والحيرة، والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق، فعلى الإنسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره، كما يصدق بالحق الذي يقوله هو، ليس له أن يؤمن بمعنى آية استدل بها، ويرد معنى آية استدل بها مناظره، ولا أن يقبل الحق من طائفة، ويرده من طائفة أخرى، ولهذا قال تعالى: {فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين * والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون}، فذم سبحانه من كذب أو كذب بحق، ولم يمدح إلا من صدق وصدق بالحق، فلو صدق الإنسان فيما يقوله، ولم يصدق بالحق الذي يقوله غيره، لم يكن ممدوحاً، حتى يكون ممن يجيء بالصدق ويصدق به، فأولئك هم المتقون.

ومسألة القدر يحتاج فيها إلى الإيمان بقدر الله، وإلى الإيمان بشرع الله، فطائفة غلب عليهم التصديق بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، فظنوا أن هذا لا يتم إلا بالتكذيب بالقدر، فأخطأوا في التكذيب به، وطائفة ظنت أن الإيمان بالقدر لا يتم إلا بأن يقول: إن الرب تعالى يخلق ويأمر لا لحكمه ولا لرحمة، ولا يسوي بين المتماثلين، بل بإرادة ترجح أحد المتماثلين لا لمرجح، واشتركت الطائفتان في أن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، وهذا أصل مذهب القدرية النفاة، ولهذا قالوا: إن العبد لا يحتاج في ترجيح أحد مقدوريه على الآخر إلى مرجح يفتقر فيه إلى الله تعالى، وإن الله لا يمتن على المطيع بنعمة أنعم بها عليه دون العاصي صار بها مطيعاً، وتوهموا أن هذا من الظلم الذي يجب نفيه، وظن أولئك أنه لا يمكن إبطال قولهم إلا بأن يقال: الظلم ممتنع لذاته، وأنه مهما قدر من الممكنات فهو عدل،

حتى تعذيب الأنبياء والصالحين، وتنعيم الكفار والفاسقين، إلى أمثال هذه الأمور التي خاض فيها الناس في القدر، وكانت من أعظم أسباب الجهل والظلم، وكان أعظم ظهور ذلك من أهل البصرة الذين خطبهم ابن عباس، وكذلك أمر أطفال المشركين: طائفة يقولون: يعذبهم كلهم، أو يمكن تعذيبهم كلهم، بناءً على المشيئة المرجحة بلا سبب ولا حكمة ولا رحمة، وطائفة تقول: بل يدخلون الجنة مع من آمن وعمل صالحاً، بناءً على رحمة بلا حكمة، وتسوية بين أولاد المؤمنين وأولاد الكفار، وبين من آمن وعمل صالحاً ومن لم يؤمن ويعمل صالحاً، من غير اعتبار التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين، فيقع الاختلاف والاشتباه والتفرق.

وهذه المسائل وغيرها قد بين الله ورسوله أمرها، فإن الله أكمل الدين، وأتم النعمة، وقد قال النبي ﷺ: « تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»، وفي الصحيح عن أبي ذر رضي الله عنه قال: توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علماً، وقد أنزل الله كتابه شفاءً لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين، وقال تعالى: {فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى} قال ابن عباس: تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه، أن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة.

وقد قال تعالى: {كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه}، فحكم الله بكتابه بين الناس فيما اختلفوا فيه، وقال الله تعالى: {فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا}.

فهذه النصوص وأمثالها مما يبين أن ما بعث الله به رسله، يبين للناس ما يحتاجون إليه من أمر دينهم في هذه المسائل وغيرها، لكن ليس كل واحد قد بلغته النصوص كلها، ولا كل أحد يفهم ما دلت عليه النصوص، فإن الله يخص من يشاء من عباده من العلم والفهم بما يشاء،

فمن اشتبه عليه الأمور فتوقف لئلا يتكلم بلا علم، أو لئلا يتكلم بكلام يضر ولا ينفع فقد أحسن، ومن علم الحق فبينه لمن يحتاج إليه وينتفع به فهو أحسن وأحسن. ولهذا لما روى يحيى بن آدم لابن المبارك هذا الأثر عن ابن عباس، ... قال له ابن المبارك: أفيسكت الإنسان على الجهل؟ وقد صدق ابن المبارك، فقال له يحيى بن آدم: أفتأمر بالكلام؟ فسكت ابن المبارك، لأن أمره بالكلام مطلقاً يتضمن الإذن بالكلام الذي وقع من الناس، وفيه من الجهل والكذب ما ينهى عنه.

وتحقيق الأمر أن الكلام بالعلم الذي بينه الله الذي بينه الله وسوله مأمور به، وهو الذي ينبغي للإنسان طلبه، وأما الكلام بلا علم فيذم، ومن تكلم بما يخالف الكتاب والسنة فقد تكلم بلا علم، وقد يتكلم بما يظنه علماً: إما برأي رآه، وإما بنقل بلغه، ويكون كلاماً بلا علم، وهذا قد يعذر صاحبه تارة وإن لم يتبع، وقد يذم صاحبه إذا ظلم غيره ورد الحق الذي معه بغياً، كما ذم الله ذلك بقوله: {وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم} فالبغي مذموم مطلقاً، سواء كان في أن يلزم الإنسان الناس بما لا يلزمهم، ويذمهم على تركه، أو بأن يذمهم على ما هم معذورون فيه، والله يغفر لهم خطأهم فيه، فمن ذم الناس وعاقبهم على ما لم يذمهم الله تعالى ويعاقبهم، فقد بغى عليهم، لا سيما إذا كان ذلك لأجل هواه وقد قال تعالى: {ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله}، والله تعالى قد قال: {وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا * ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات} فالسعيد من تاب الله عليه من جهله وظلمه، وإلا فالإنسان ظلوم جهول، وإذا وقع الظلم والجهل في الأمور العامة الكبار، أوجبت بين الناس العداوة والبغضاء، فعلى الإنسان أن يتحرى العلم والعدل فيما يقوله في مقالات الناس، فإن الحكم بالعلم والعدل في ذلك أولى منه في الأمور الصغار. وقد قال النبي ﷺ: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة، رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة، ورجل قضى للناس

على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضـــى بخلافه فهو في النار»، فإذا كان هذا فيمن يقضـــي في درهم وثوب، فكيف بمن يقضـــي في الأصـــول المتضـــمنة للكلام في رب العالمين، وخلقه وأمره، ووعده ووعيده؟ ولهذا لما اشترك هؤلاء القدرية القائلون بأن القادر المختار يرجح أحد المثلين على الآخر بلا مرجح في هذا الأصــــل، وناظروا به الملاحدة القائلين بقدم العالم، من الدهرية الفلاســــفة وغيرهم، ورأى أولئك أن هذا ليس بعلم ولا عدل، طمعوا في هؤلاء القدرية، فإن الإنســان إذا اتبع العدل نصــر على خصــمه، وإذا خرج عنه طمع فيه خصــمه، فصار بين الفلاسفة الدهرية والمتكلمين القدرية في هذا الباب من النزاع ما استطار شرره، وإن كانت القدرية أقرب إلى العلم والعدل، ومن الناس من يحار، ومنهم من يوافق هؤلاء تارة وهؤلاء تارة، تناقضاً منه في حالين، أو جمعاً بين النقيضين في حال واحدة، ولو اتبعوا ما بعث الله ورســوله من الهدى ودين الحق، لحصــل لهم من العلم والعدل ما يرفع النزاع، ويدخلهم في اتباع النص والإجماع، ... والمقصــود هنا تفســير قوله: (كل مولود يولد على الفطرة) وأن من قال بإثبات القدر، وأن الله كتب الشقي والسعيد، لم يمنع ذلك أن يكون ولد على الإسلام ثم تغير بعد ذلك، كما تولد البهيمة جمعاء ثم تغير بعد ذلك، فإن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، فيعلم أنه يولد سليماً ثم يتغير، والآثار المنقولة عن السلف لا تدل إلا على هذا القول الذي رجحناه، وهو أنهم ولدوا على الفطرة، ثم صاروا إلى ما سبق في علم الله فيهم من ســعادة وشــقاوة، لا تدل على أنه حين الولادة لم يكن على فطرة ســليمة مقتضــية للإيمان، مستلزمة له لولا المعارض. فروى ابن عبد البر ... بإسناده عن موسى بن عبيده، سمعت محمد بن كعب القرظي في قوله: {كما بدأكم تعودون * فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضـلالة}، وقال: من ابتدأ الله خلقه للضــلالة [صــيره إلى الضــلالة] وإن عمل بعمل أهل الهدى، ومن ابتدأ خلقه على الهدى صــيره إلى الهدى، وإن عمل بعمل أهل الضــلالة، ابتدأ خلق إبليس على الضـــلالة، وعمل بعمل الســـعادة مع الملائكة، ثم رده الله إلى ما ابتدأ عليه خلقه من

الضـلالة، قال: وكان من الكافرين، وابتدأ خلق السـحرة [سـحرة فرعون] على الهدى وعملوا بعمل الضـلالة، ثم هداهم إلى الهدى والسعادة، وتوفاهم، عليها مسلمين، وبهذا الإسناد عن محمد بن كعب في قوله: {وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم} ، يقول: (فأقروا له بالإيمان والمعرفة الأرواح قبل أن تخلق أجسـادها)، فهذا المنقول عن محمد بن كعب يبين أن الذي ابتدأهم عليه، وهو ما كتبه أنهم صائرون إليه، قد يعملون قبل ذلك غيره، وأن من ابتدأه على الضــــلالة، أي كتبه أنه يموت ضـــــالاً، فقد يكون قبل ذلك عاملاً بعمل أهل الهدى، وحينئذ من ولد على الفطرة السليمة المقتضية للهدى، لا يمتنع أن يعرض لها ما يغيرها، فيصير إلى ما سـبق به القدر لها، كما في الحديث الصـحيح: «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يصــــير بينه وبينها إلا ذراع، فيســـبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار، وإن أحدكم ليعلم بعمل أهل النار، حتى ما يصـــير بينه وبينها إلا ذراع، فيســـبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخل الجنة»، ولهذا قال محمد بن كعب: إن جميع الذرية أقروا له بالإيمان والمعرفة، فأثبت هذا وهذا، إذ لا منافاة بينهما. ثم روى ابن عبد البر بإسـناده (عن ســـعيد بن جبير في قوله: {كما بدأكم تعودون} ، قال: كما كتب عليكم تكونون، وقال ابن أبي نجيح عن مجاهد: {كما بدأكم تعودون} ، قال: شقياً وسعيداً، وقال غيره عن مجاهد: {كما بدأكم تعودون} ، قال: يبعث المسـلم مسـلماً والكافر كافراً، وقال الربيع أبن أنس عن أبي العالية: {كما بدأكم تعودون} قال: عادوا إلى علمه فيهم، فريقاً هدى، وفريقاً حق عليهم الضلالة).

قلت [أي شـيخ الإسـلام]: ما في هذه الأقوال من إثبات علم الله وقدره السـابق، وأن الخلق يصـيرون إلى ذلك، حق لا محالة، كما دل عليه الكتاب والسـنة، وإجماع سـلف الأمة، وأما كون ذلك تفسـير الآية، فهذا مقام آخر ليس هذا موضـعه، ولفظ (بدأ الله الخلق) : يراد به ابتداء تكوينهم، وهو ظاهر القرآن، وقد يراد به ابتداء أسـباب خلقهم وعلامات ذلك، كما

في قول السائل للنبي ﷺ: «ما كان أول أمرك؟ قال: دعوة أبي إبراهيم، وبشرى عيسى، ورؤيا أمي: رأت أنني حين ولدتني كأنه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام» .

٣٣٣- (وسئل حماد بن سلمة عن قول النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة» ، فقال: هذا عندنا حيث أخذ العهد عليهم في أصلاب آبائهم، قال ابن عبد البر: (وقال ابن قتيبة: يريد حين مسح ظهر آدم فاستخرج منه ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذر، وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى).

قلت [أي شيخ الإسلام]: مقصود حماد وإسحاق ومالك وابن المبارك، ومن اتبعهم كابن قتيبة، وابن بطة، والقاضي أبي يعلى، وغيرهم، هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفي القدر، وهذا مقصود صحيح، ولكن سلكوا في حصوله طرقاً بعضها صحيح وبعضها ضعيف، كما أن النبي ﷺ لما ثبت عنه أنه قال: «احتج آدم وموسى، فقال موسى: ربنا أرنا أبانا آدم الذي أخرجنا من الجنة، فقال له: أنت آدم أبو البشر الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي كلمك الله تكليماً، وخط لك التوراة بيده، فبكم تجد علي مكتوباً قبل أن أخلق: {وعصى آدم ربه فغوى}؟ قال: بأربعين خريفاً، قال: فحج آدم موسى»، فهذا الحديث في الصحيحين من حديث أبي هريرة، وهو مروي بإسناد جيد من حديث عمر، فلما توهم من توهم أن ظاهره أن المذنب يحتج بالقدر على من لامه على الذنب، اضطربوا فيه: فكذب به طائفة من القدرية كالجبائي، وتأوله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصداً لتصحيح الحديث، ومقصودهم صحيح، لكن طريقهم في رد قول القدرية وتفسير الحديث ضعيفة، كقول بعضهم إنما حجه لكونه أباه، وقول الآخر: لكونه كان قد تاب، وقول الآخر: لكون الذنب كان في شريعة والملام في أخرى، وقول الآخر: حجه لأن الاحتجاج به كان في الآخرة دون الدنيا، وقول الآخر: الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة المشاهدين لجريان القدر

عليهم دون العامة. فإن الحديث صريح بأن آدم احتج بالقدر وحج به موسى، وأيضاً فموسى أعلم من أن يلوم تائباً، وموسى وآدم أعلم من أن يظنا أن القدر حجة لأحد في ذنب، فإن هذا لو كان حقاً لكان حجةً لإبليس وفرعون، وكل كافر وفاسق. وكذلك قول من قال: إن الاحتجاج بالقدر لا يجوز في الدنيا بل بعد الموت قول باطل، أو احتجاج الخاصة به سائغ، فإنه قول باطل، فإن الأنبياء جميعهم تابوا من ذنوبهم ولم يحتج أحد منهم بالقدر، ووقع العتب والملام بسبب الذنب، كما حقق الله ذلك في القرآن، ولكن موسى لام آدم لما حصل له وللذرية من الشقاء بالخروج من الجنة، كما في الحديث: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فلامه لأجل المصيبة التي لحقتهم بسببه، لا من جهة كونه عصى الأمر أو لم يعصه، فإن هذا أمر قد تاب الله عليه منه، واجتباه ربه وهداه، فأخبر آدم بأن القدر قد سبق بذلك، فما أصاب العبد لم يكن ليخطئه، ما أخطأه لم يكن ليصيبه، كما قال تعالى: {ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها}، وقال: {ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه} قال طائفة من السلف: هو العبد تصيبه المصيبة، فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم، فالعبد مأمور بالصبر عند المصائب نظراً إلى القدر، وأما عند الذنوب فمأمور بالاستغفار، فحج آدم موسى لأن ما أصابهم من المصيبة كانت مقدرة هي وسببها، فلا بد أن يصيبهم ذلك، فلا فائدة من ملام لا يدفع المصيبة المقدرة بعد وقوعها، وإنما الفائدة في الرجوع إلى الله. ومثل هذا قول أنس في الحديث الصحيح: «خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين، فما قال لشيء فعلته لما فعلته، ولا لشيء لم أفعله ألا فعلته، وكان بعض أهله إذا عتبني على شيء يقول: دعوه فلو قضي شيء لكان»

٣٣٤- وأما قوله [ابن عباس رضي الله عنهما]: الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافراً، فالمراد به: كتب وختم، وهذا من طبع الكتاب، وإلا فاستنطاقهم بقوله: {ألست بربكم قالوا بلى}،

ليس هو طبعاً لهم، فإنه ليس بتقدير ولا خلق، ولفظ (الطبع) لما كان يستعمله كثير من الناس في الطبيعة، التي هي بمعنى الجبلة والخليقة، ظن الظان أن هذا مراد الحديث، وهذا الغلام الذي قتله الخضر قد يقال فيه: إنه ليس في القرآن ما يبين أنه كان غير مكلف، بل ولا ما يبين أنه كان غير بالغ، ولكن قال في الحديث الصحيح: الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافراً، ولو أدرك لأرهق أبويه طغياناً وكفراً، وهذا دليل على كونه لم يدرك بعد، فإن كان بالغاً – وقد كفر – فقد صار كافراً بلا نزاع، وإن كان مكلفاً قبل الاحتلام في تلك الشريعة، أو على قول من يقول: إن المميزين مكلفون بالإيمان قبل الاحتلام، كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقه، من أصحاب أبي حنيفة وأحمد وغيرهم – أمكن أن يكون مكلفاً بالإيمان قبل البلوغ، ولو لم يكن مكلفاً، فكفر الصبي المميز صحيح عند أكثر العلماء، فإذا ارتد الصبي المميز صار مرتداً، وإن كان أبواه مؤمنين، ويؤدب على ذلك باتفاق العلماء أعظم مما يؤدب على ترك الصلاة، لكن لا يقتل في شريعتنا حتى يبلغ، فالغلام الذي قتله الخضر: إما أن يكون كافراً بالغاً كفر بعد البلوغ فيجوز قتله، وإما أن يكون كافراً قبل البلوغ وجاز قتله في تلك الشريعة، وقتل لئلا يفتن أبويه عن دينهما، كما يقتل الصبي الكافر في ديننا، إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل، بل الصبي الذي يقاتل المسلمين يقتل، فقتل الصبي الكافر المميز يجوز لدفع صياله الذي لا يندفع إلا بالقتل، وأما قتل صبي لم يكفر بعد، بين أبوين مؤمنين، للعلم بأنه إذا بلغ كفر وفتن، فقد يقال إنه ليس في القرآن ما يدل عليه، ولا في السنة، وقد يقال: بل في السنة ما يدل عليه، ومنه قول ابن عباس لنجدة الحروري لما سأله عن قتل الغلمان: إن علمت منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتله وإلا فلا، رواه مسلم، والمعلوم من الكتاب والسنة لا يعارض إلا بما يصلح أن يعارض به، ومن قال بالأول يقول: إن الله تعالى لم يأمر أن يعاقب أحد بما يعلم أنه يكون منه قبل أن يكون منه، ولا هو سبحانه يعاقب العباد بما يعلم أنهم سيعملونه حتى يفعلوه، ويقول قائل هذا القول: إنه ليس

في قصة الخضر شيء من الاطلاع على الغيب الذي لا يعلمه عموم الناس، وإنما فيها علمه بأسباب لم يكن علم بها موسى، مثل علمه بأن السفينة لمساكين ووراءهم ملك ظالم، وهذا أمر يعلمه غيره، وكذلك كون الجدار كان لغلامين يتيمين، وأن أباهما كان رجلاً صالحاً، هذا مما قد يعلمها كثير من الناس، فكذلك كفر الصبي مما يمكن أنه كان يعلمه كثير من الناس حتى أبواه، لكن لحبهما له لا ينكران عليه، أو لا يقبل منهما الإنكار عليه، فإن كان الأمر على ذلك، فليس في الآية حجة أصلاً، وإن كان ذلك الغلام لم يكفر بعد أصلاً، ولكن سبق في العلم أنه إذا بلغ كفر، فهذا أيضاً يبين أنه قتل قبل أن يصير كافراً، ومن قال هذا يقول: إنه قتل دفعاً لشره، كما قال نوح: {رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا * إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا} فقد دعا نوح عليها السلام بهلاكهم لدفع شرهم في المستقبل، وعلى هذا فلم يكن قبل قيام الكفر به كافراً، وقول ابن عباس: وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين، ظاهره أنه كان حينئذ كافراً.
وأما تفسير قول النبي ﷺ: «فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» أنه أراد به مجرد الإلحاق في أحكام الدنيا، دون أن يكون أراد أنهما يغيران الفطرة، فهذا خلاف ما يدل عليه الحديث، فإنه شبه تكفير الأطفال بجدع البهائم تشبيهاً للتغيير بالتغيير، وأيضاً فإنه ذكر الحديث لما قتلوا أولاد المشركين ونهاهم عن قتلهم، وقال أليس خياركم أولاد المشركين؟ كل مولود يولد على الفطرة، فلو أراد أنه تابع لأبويه في الدنيا لكان هذا حجة لهم، يقولون: هم كفار كآبائهم فنقتلهم، وكون الصغير يتبع أباه في أحكام الدنيا، هو لضرورة حياته في الدنيا، فإنه لا بد من مرب يربيه، وإنما يربيه أبواه، فكان تابعاً لهما ضرورة ولهذا متى سبي منفرداً عنهما صار تابعاً لسابيه عند جمهور العلماء، كأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، وغيرهم، لكونه هو الذي يربيه، وإذا سبي منفرداً عن أحدهما أو معهما، ففيه نزاع للعلماء.
واحتجاج الفقهاء، كأحمد وغيرهم، بهذا الحديث على أنه متى سبي منفرداً عن أبويه يصير

مسلماً، لا يستلزم أن يكون المراد بتكفير الأبوين مجرد لحاقه بهما في الدين، ولكن وجه الحجة أنه إذا ولد على الملة فإنما ينقله عنها الأبوان اللذان يغيرانه عن الفطرة، فمتى سباه المسلمون منفرداً عنهما، لم يكن هناك من يغير دينه، وهو مولود على الملة الحنيفية، فيصير مسلماً بالمقتضى السالم عن المعارض، ولو كان الأبوان يجعلانه كافراً في نفس الأمر بدون تعليم وتلقين، لكان الصبي المسبي بمنزلة الكافر، ومعلوم أن الكافر البالغ إذا سباه المسلمون لم يصر مسلماً، لأنه صار كافراً حقيقة، فلو كان الصبي التابع لأبويه كافراً حقيقة، لم ينتقل عن الكفر بالسباء، فعلم أنه كان يجري عليه حكم الكفر في الدنيا تبعاً لأبويه، لا لأنه صار كافراً في نفس الأمر، يبين ذلك أنه لو سباه كفار، ولم يكن معه أبواه لم يصر مسلماً، فهو هنا كافر في حكم الدنيا، وإن لم يكن أبواه هوداه ونصراه ومجساه، فعلم أن المراد بالحديث أن الأبوين يلقنانه الكفر ويعلمانه إياه، وذكر ﷺ الأبوين لأنهما الأصل العام الغالب في تربية الأطفال، فإن كل طفل غير فلابد له من أبوين، وهما اللذان يربيانه مع بقائهما وقدرتهما، بخلاف ما إذا ماتا أو عجزا لسبي الولد عنهما أو غير ذلك، ومما يبين ذلك قوله في الحديث الآخر: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه، فإما شاكراً وإما كفوراً»، فجعله على الفطرة إلى أن يعقل ويميز، فحينئذ يثبت له أحد الأمرين، ولو كان كافراً في الباطن بكفر الأبوين، لكان ذلك من حين يولد، قبل أن يعرب عنه لسانه، وكذلك قوله في الحديث الآخر الصحيح، حديث عياض بن حمار، عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه: «إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً»، صريح في أنهم خلقوا على الحنيفية، وأن الشياطين اجتالتهم وحرمت عليهم الحلال وأمرتهم بالشرك، فلو كان الطفل يصير كافراً في نفس الأمر من حين يولد، لكونه يتبع أبويه في الدين قبل أن يعلمه أحد الكفر ويلقنه إياه، لم يكن الشياطين هم الذين غيروهم عن الحنيفية وأمروهم بالشرك، بل كانوا مشركين من حين ولدوا تبعاً لآبائهم.

ومنشأ الاشتباه في هذه المسألة اشتباه أحكام الكفر في الدنيا بأحكام الكفر في الآخرة، فإن أولاد الكفار لما كانوا يجري عليهم أحكام الكفر في أمور الدنيا، مثل ثبوت الولاية عليهم لآبائهم، وحضانة آبائهم لهم، وتمكين آبائهم من تعليمهم وتأديبهم، والموارثة بينهم وبين آبائهم، واسترقاقهم إذا كان آباؤهم محاربين، وغير ذلك - صار يظن من يظن أنهم كفار في نفس الأمر، كالذي تكلم بالكفر وعمل به، ومن هنا قال من قال: إن هذا الحديث - هو قوله: «كل مولود يولد على الفطرة» كان قبل أن تنزل الأحكام، كما ذكره أبو عبيد، عن محمد بن الحسن، فأما إذا عرف أن كونهم ولدوا على الفطرة لا ينافي أن يكونوا تبعاً لآبائهم في أحكام الدنيا زالت الشبهة.

وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن في الباطن يكتم إيمانه من لا يعلم المسلمون حاله، إذا قاتلوا الكفار، فيقتلونه ولا يغسل ولا يصلى عليه ويدفن مع المشركين، وهو في الآخرة من المؤمنين أهل الجنة، كما أن المنافقين تجري عليهم في الدنيا أحكام المسلمين وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار، فحكم الدار الآخرة غير حكام الدار الدنيا. وقوله: «كل مولود يولد على الفطرة» إنما أراد به الإخبار بالحقيقة التي خلقوا عليها، وعليها الثواب والعقاب في الآخرة، إذا عمل بموجبها وسلمت عن المعارض، لم يرد به الإخبار بأحكام الدنيا، فإنه قد علم بالاضطرار من شرع الرسول أن أولاد الكفار يكونون تبعاً لآبائهم في أحكام الدنيا، وأن أولادهم لا ينتزعون منهم إذا كان للآباء ذمة، وإن كانوا محاربين استرقت أولادهم ولم يكونوا كأولاد المسلمين، ولا نزاع بين المسلمين أن أولاد الكفار الأحياء مع آبائهم، لكن تنازعوا في الطفل إذا مات أبواه أو أحدهما، هل يحكم بإسلامه؟ فعن أحمد رواية أنه يحكم بإسلامه، لقوله: «فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، فإذا مات أبواه بقى على الفطرة، والرواية الأخرى كقول الجمهور: إنه لا يحكم بإسلامه، وهذا القول هو الصواب، بل هو إجماع قديم من السلف والخلف، بل هو ثابت بالسنة التي لا ريب فيها، فقد علم أن

أهل الذمة كانوا على عهد النبي ﷺ بالمدينة، ووادي القرى، وخيبر، ونجران، وأرض اليمن وغير ذلك، وكان فيهم من يموت وله ولد صـغير، ولم يحكم النبي ﷺ بإسـلام يتامى أهل الذمة، وكذلك خلفاؤه كان أهل الذمة في زمانهم طبق الأرض بالشـام ومصـر والعراق وخراسـان، وفيهم من يتامى أهل الذمة عدد كثير، ولم يحكموا بإسـلام أحد منهم، فإن عقد الذمة اقتضى أن يتولى بعضـهم بعضاً، فهم يتولون حضانة أيتامهم كما كان الأبوان يتولون حضانة أولادهما، وأحمد رضي الله عنه يقول: إن الذمي إذا مات ورثه ابنه الطفل، مع قوله في إحدى الروايتين: إنه يصـير مسـلماً، لأن أهل الذمة ما زال أولادهم يرثونهم، ولأن الإسـلام حصل مع استحقاق الإرث، لم يحصل قبله، والقول الآخر هو الصواب كما تقدم.

والمقصود هنا أن قوله: «كل مولود يولد على الفطرة» لم يرد به في أحكام الدنيا، بل في نفس الأمر، وهو ما يترتب عليه الثواب والعقاب، ولهذا لما قال هذا، سـألوه فقالوا: يا رسـول الله: أرأيت من يموت من أطفال المشـركين؟ فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين، فإن من بلغ منهم فهو مسلم أو كافر، بخلاف من مات.

وقد تنازع الناس في أطفال المشـركين على أقوال: فقالت طائفة: إنهم كلهم في النار، وقالت طائفة: كلهم في الجنة، وكل واحد من القولين اختاره طائفة من أصحاب أحمد، الأول: اختاره القاضـي أبو يعلى وغيره، وحكوه عن أحمد، وهو غلط على أحمد كما أشـرنا إليه، والثاني: اختاره أبو الفرج بن الجوزي وغيره، ومن هؤلاء من يقول: هم خدم أهل الجنة، ومنهم من قال: هم من أهل الأعراف، والقول الثالث: الوقف فيهم، وهذا هو الصـواب الذي دلت عليها الأحاديث الصـحيحة، وهو منصـوص أحمد وغيره من الأئمة، وذكره ابن عبد البر عن حماد بن سـلمة، وحماد بن زيد، وابن المبارك وإسـحاق بن راهويه، قال: وعلى ذلك أكثر أصـحاب مالك، وذكر أيضـاً في أطفال المسـلمين نزاعاً ليس هذه موضـعه. لكن الوقف قد يفسر بثلاثة أمور:

أحدها: أنه لا يعلم حكمهم، فلا يتكلم فيهم بشـــيء، وهذا قول طائفة من المنتســـبين إلى السنة، وقد يقال: إن كلام أحمد يدل عليه.

والثاني: أنه يجوز أن، يدخل جميعهم الجنة، ويجوز أن يدخل جميعهم النار، وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة، من أهل الكلام وغيرهم، من أصحاب أبي الحسن الأشعري وغيرهم.

والثالث: التفصـــيل، كما دل عليه قول النبي ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين» فمن علم الله منــه أنــه إذا بلغ أطــاع أدخلــه الجنــة، ومن علم منــه أن يعصـــي أدخلــه النــار. ثم من هؤلاء من يقول: إنه يجزيهم بمجرد علمه فيهم، كما يحكى عن أبي العلاء القشـــيري المالكي، والأكثرون يقولون: لا يجزي على علمه بما ســـيكون حتى يكون، فيمتحنهم يوم القيامة، ويمتحن سائر من لم تبلغه الدعوة في الدنيا، فمن أطاع حينئذ دخل الجنة ومن عصى دخل النار، وهذا القول منقول عن غير واحد من الســـلف من الصـــحابة والتابعين وغيرهم، وقد روي به آثار متعددة عن النبي ﷺ حســـان يصـــدق بعضـــها بعضـــاً، وهو الذي حكاه الأشعري في المقالات عن أهل السنة والحديث، وذكر أنه يذهب إليه، وعلى هذا القول تدل الأصول المعلومة بالكتاب والسنة، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبين أن الله لا يعذب أحداً حتى يبعث إليه رسولاً.

٣٣٥- والنبي ﷺ شـــبه اللبن بالفطرة، لما عرض عليه الخمر واللبن واختار اللبن، فقال له جبريل: أصـــبت الفطرة، ولو أخذت الخمر لغوت أمتك، والطفل مفطور على أن يختار شـــرب اللبن بنفسه، فإذا تمكن من الثدي لزم أن يرتضع لا محالة، فارتضاعه ضروري إذا لم يوجد معارض، وهو مولود على أن يرتضع، فكذلك هو مولود على أن يعرف الله، والمعرفة ضرورية له لا محالة إذا لم يوجد معارض.

٣٣٦- الخالق تعالى أرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأنذر العباد، وأزاح عللهم، وفعل لهم من الأسباب التي بها يتمكنون من الطاعة، أعظم مما يفعله كل آمر غيره بالمأمورين، فليس أحد أزاح علل

المأمورين أعظم من الله، فلا تقوم حجة آمر على مأمور، إلا وحجة الله على عباده أقوم، ولا يستحق مأمور من آمره ذماً ولا عقاباً لمعصيته إلا واستحقاق عصاة الله لأمره أعظم استحقاقاً وذماً، ولا أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين، ولا ييسر آمر على مأموريه ويرفع عنهم ما لا يطيقونه، إلا والله تعالى أعظم تيسيراً على مأموريه وأعظم رفعاً لما لا يطيقونه عنهم، وكل من تدبر الشرائع، لا سيما شريعة محمد ﷺ، وجد هذا فيها أظهر من الشمس، ولهذا قال في آية الصيام: {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر}، وقال في آية الطهارة: {ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم}، وقال: {ما جعل عليكم في الدين من حرج}، وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»، وهو سبحانه يسقط الواجبات إذا خشي المريض زيادة في المرض أو تأخر البرء، فيسقط القيام في الصلاة، والصيام في شهره، والطهارة بالماء كذلك، بل المسافر مع تمكنه من الصيام أسقطه عنه في شهره، ... والشريعة طافحة بهذا وأمثاله، وهو سبحانه مع ذلك هو رب كل شيء ومليكه وخالقه، فلا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته، وهو سبحانه محسن متفضل إلى من أمرهم ونهاهم بقدر زائد لا يقدر عليه، ولا يفعله غيره، وهو أن جعلهم مؤمنين مسلمين مطيعين، وهذا لا يقدر عليه غيره من الآمرين الناهين، وهو في ذلك محسن إليهم منعم عليهم نعمة ثانية، غير نعمته بالإرسال والبيان والإنذار، فهذه نعمة يختصون بها غير النعمة المشتركة، وأما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما أنعم به على المؤمنين، ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك، لم يكن قد أساء وظلم مع الإقدار والتمكين وإزاحة العلل، إذا كان له في ترك ذلك حكمة بالغة، لو فعل بهم مثلما فعل بالأولين، بطلت تلك الحكمة التي هي أعظم من طاعتهم، وحصلت مفسدة أعظم من مفسدة معصيتهم، فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم، ومن وجه له في ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هي ومساواتهم بأولئك، فتقتضي الحكمة ترجيح خير الخيرين، بتفويت أدناهما، ودفع

شــر الشــرين بالتزام أدناهما، وقول القائل: كيف يفعل فعلاً لغاية مع علمه أنها لا تحصــل؟ جوابه: أن ذلك إنما يمتنع إذا كان ليس مراده إلا تلك الغاية فقط، فإذا لم تحصل لم يحصل ما أراده، ومن فعل شيئاً لأجل مراد يعلم أنه لا يحصل كان ممتنعاً، وبهذا يبطل قول القدرية الذين يقولون: لم يرد إلا المأمور، وما سواه واقع بغير مراده، وخلق الخلق لذلك المراد بعينه، مع علمه أنه لا يكون، وهذا تناقض، يقولون: يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء.
وأما أهل السنة الذين يقولون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا يقع إلا ما شاءه، وإن وقع ما لم يحبه ويأمر به، فلحكمة له في ذلك باعتبارها خلقه، ولولا الغاية التي يريدها به لم يخلقه، فلا إشكال على قولهم، وإذا علم أن الرب له مراد بما أمره، وله مراد بما خلقه، فإذا لم يحصل ما أمر به فقد حصل ما خلقه، فما حصل إلا مراده، وهو لم يخلق ذلك المعين الذي أمر به، لئلا يستلزم عدم مراد أحب إليه منه وهو ما خلقه، وقد يكون ذلك المأمور يستلزم تفويت مأمور آخر هو أحب إليه منه، مثاله أن فرعون لو أطاع لم يحصل ما حصل من الآيات العظيمة، التي حصل بها من المأمور ما هو أعظم من إيمان فرعون، وصناديد قريش لو أطاعوا لم يحصل ما حصل من ظهور آيات الرسول، ومعجزة القرآن، وجهاد المؤمنين الذي حصل به من طاعة الله ومحبوبه ما هو أعظم عنده من إيمان صناديد قريش.
وعلى هذا فيجوز أن يقال: إن الله إنما خلق الجن والإنس ليعبدوه، فإن هذا هو الغاية التي أرادها منهم بأمره، وبها يحصل محبوبه، وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم، وإن كان منهم من لم يعبده، ولم يجعله عابداً له، إذا كان في ذلك الجعل تفويت محبوبات أخر، هي أحب إليه من عبادة أولئك، وحصول مفاسد أخر، هي أبغض إليه من معصية أولئك، ويجوز أيضاً أن يقال: {ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم}، فإنه أراد بخلقهم [ما هم] صائرون إليه من الرحمة والاختلاف، ففي تلك الآية ذكر الغاية التي أمروا بها، وهنا ذكر الغاية التي إليها يصيرون، وكلاهما مرادة له، تلك مرادة بأمره، والموجود منها مراد بخلقه وأمره، وهذه مرادة

بخلقه، والمأمور منها مراد بخلقه وأمره، وهذا معنى ما يروى عن علي بن أبي طالب رضـــي الله عنه في قوله: {إلا ليعبدون} ، قال: معناه إلا لآمرهم أن يعبدوني.

٣٣٧- والناس لما خاضـوا في القدر صـارت الأقوال المتقابلة تكثر فيه، وفي تفسـير القرآن بغير المراد، وهو مما نهى عنه النبي ﷺ

٣٣٨- الإقرار والشهادة المذكورة في قوله: {وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسـهم ألسـت بربكم قالوا بلى شـهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين * أو تقولوا إنمـا أشـــرك آبـاؤنـا من قبـل وكنـا ذريـة من بعـدهم أفتهلكنـا بمـا فعـل المبطلون} فإن هذه الآية فيها قولان: من الناس من يقول: هذا الإشـهاد كان لما اسـتخرجوا من صـلب آدم، كما نقل ذلك عن طائفة من السـلف، ورواه بعضـهم مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وقد ذكره الحاكم، لكن رفعه ضعيف، وإنما المرفوع الذي في السنن، كأبي داود، والترمذي، وموطأ مالك، من حديث أبي هريرة ومن حديث عمر: هو أنهم اســتخرجهم، ليس في هذه الكتب أنهم نطقوا ولا تكلموا، ولكن في حديث أبي هريرة أنه أراهم آدم، وفي حديث عمر وغيره أنه قال: هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار، ففيها إثبات القدر وأن الله علم ما سـيكون قبل أن يكون، وعلم الشقي والسعيد من ذرية آدم، وسواء كان ما استخرجه فرآه آدم هي أمثالهم أو أعيانهم، فأما نطقهم فليس في شـيء من الأحاديث المرفوعة الثابتة، ولا يدل عليه القرآن، فإن القرآن يقول فيه: {وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم}، فذكر الأخذ من ظهور بني آدم – لا من نفس آدم – وذرياتهم يتناول كل من ولده، وإن كان كثيراً، كما قال تمام الآية: {أو تقولوا إنما أشـرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم}، وقال تعالى: {إن الله اصـطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين * ذرية بعضـها من بعض}، وقال: {ذرية من حملنا مع نوح} ... وقوله: {وأشـهدهم على أنفسـهم ألسـت بربكم قالوا بلى} ، فشـهادة المرء على نفسـه في القرآن يراد بها: إقراره، فمن أقر بحق عليه فقد شـهد به

على نفسه، قال تعالى: {كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين}، وهذا مما احتج به الفقهاء على قبول الإقرار، وفي حديث ماعز بن مالك: فلما شهد على نفسه أربع مرات رجمه رسول الله ﷺ، أي أقر أربع مرات، ومنه قوله تعالى: {ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر}، فإنهم كانوا مقرين لما هو كفر، فكان ذلك شهادتهم على أنفسهم، وقال تعالى: {يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين}، فشهادتهم على أنفسهم هو إقرارهم، وهو إذاً الشهادة على أنفسهم، ولفظ شهد فلان وأشهدته: يراد به تحمل الشهادة، ويراد به أداؤها، فالأول كقوله: {فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم} ، والثاني كقوله: {كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم}، وقوله: {وأشهدهم على أنفسهم} من هذا الثاني، ليس المراد أنه جعلهم يتحملون شهادة على أنفسهم يؤدونها في وقت آخر، فإنه سبحانه في مثل ذلك إنما يشهد على الرجل غيره، كما في قصة آدم لما أشهد عليه الملائكة، وكما في شهادة الملائكة وشهادة الجوارح على أصحابها، ولما ظن بعض المفسرين هذا قال: المراد أشهد بعضهم على بعض، لكن هذا اللفظ حيث جاء في القرآن، إنما يراد به شهادة الرجل على نفسه، بمعنى أداء الشهادة على نفسه، وهو إقراره على نفسه، فالشهادة هنا خبر، وقولهم: {بلى شهدنا} هو إقرارهم بأنه ربهم، ومن أخبر بأمر عن نفسه فقد شهد به على نفسه، ولهذا قال في الآية: {وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى}، فقولهم: بلى، معناه: أنت ربنا، وهذا إقرار بربوبيته لهم، وهذا الإقرار هو شهادة على أنفسهم، أي إنطاقهم بالإقرار بربوبيته، وجعلهم شهداء على أنفسهم بما أقروا به من ربوبيته، وقوله: (أشهدهم) يقتضي أنه هو الذي جعلهم شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم، وهذا الإشهاد مقرون بأخذهم من ظهور آباؤهم، وهذا الأخذ المعلوم المشهود الذي لا ريب فيه هو

أخذ المني من أصلاب الآباء ونزوله في أرحام الأمهات، لكن لم يذكر هنا الأمهات لقوله فيما بعد: {أو تقولوا إنما أشـــرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم}، وهم كانوا متبعين لدين آبائهم، لا لدين الأمهات، كما قالوا: {إنا وجدنا آباءنا على أمة}، ولهذا قال: {قال أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم}، فهو يقول: اذكر حين أخذوا من أصــــلاب الآباء فخلقوا حين ولدوا على الفطرة مقرين بالخالق شـــاهدين على أنفســـهم بأن الله ربهم، فهذا الإقرار حجة لله عليهم يوم القيامة، فهو يذكر أخذه لهم، وإشـهاده إياهم على أنفسـهم، إذ كان سبحانه خلق فسوى، وقدر فهدى، فالأخذ يتضمن خلقهم، والإشهاد يتضمن هداه لهم إلى هذا الإقرار، فإنه قال: {أشهدهم} أي جعلهم شاهدين، وقد ذكرنا أن الإشهاد يراد به تحميل الشـــهادة، كقوله: {وأشـــهدوا ذوي عدل منكم}، أي احملوا هذه الشـــهادة على هؤلاء المشـهود عليهم، وهنا لم يقل: أشـهدوا على أنفسـهم بما أنطقهم به، فيكون هذا إقراراً مشـهوداً به غير الشـهادة، سواء كان شـهادة بعضـهم على بعض، كما قاله بعضـهم أو كان شـهادتهم على أنفسـهم بما أقروا به، بل شـهادتهم على أنفسـهم هو إقرارهم، فالشـهادة هي الإقرار، كما قال: {كونوا قوامين بالقسـط شـهداء لله ولو على أنفسـكم}، وكما قيل لماعز: شهد على نفسه أربعاً، فإشهادهم على أنفسهم جعلهم شاهدين على أنفسهم، أي مقرين له بربوبيته، كما قال في تمام الكلام: {ألسـت بربكم قالوا بلى شـهدنا} ، فقولهم: بلى شـهدنا، هو إقرارهم بربوبيته، وهو شـــهادتهم على أنفســـهم بأنه ربهم وهم مخلوقون به، فشـــهدوا على أنفسهم بأنهم عبيده، كما يقول المملوك: هذا سيدي، فيشهد على نفسه بأنه مملوك لسيده، وذلك يقتضـي أن هذا الإشـهاد من لوازم الإنسـان، فكل إنسـان قد جعله الله مقراً بربوبيته، شـاهداً على نفسـه بأنه مخلوق والله خالقه، ولهذا جميع بنى آدم مقرون بهذا شـاهدون به على أنفسهم، وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق، وهو مما خلقوا عليه وجبلوا عليه، وجعل علماً ضـــرورياً لهم، لا يمكن أحداً جحده. ثم قال بعد ذلك: {أن تقولوا} أي كراهة أن

تقولوا، ولئلا تقولوا: إنا كنا عن هذا غافلين: عن الإقرار لله بالربوبية، وعلى نفوسنا بالعبودية، فإنهم كانوا غافلين عن هذا، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم، التي لم يخل منها بشر قط، بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم العدد والحساب وغير ذلك، فإنها إذا تصورت كانت علوماً ضرورية، لكن كثير من الناس غافل عنها، وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه، وإن قدر أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيراً، فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد، كما قال تعالى: {ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم}، وفي الحديث الصحيح: «يقول الله للكافر: فاليوم أنساك كما نسيتني». ثم قال: {أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون}، ذكر لهم حجتين يدفعهما هذا الإشهاد، إحداهما: {أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين} فبين أن هذا علم فطري ضروري، لا بد لكل بشر من معرفته، وذلك يتضمن حجة الله في إبطال التعطيل، وأن القول بإثبات الصانع علم فطري ضروري، وهو حجة على نفي التعطيل.

والثاني: {أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم}، فهذا حجة لدفع الشرك، كما أن الأول حجة لدفع التعطيل، فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه، والشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم، وقوله: {أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون} وهم آباؤنا المشركون، وتعاقبنا بذنوب غيرنا؟ وذلك لأنه قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم، ووجدوا آباءهم مشركين، وهم ذرية من بعدهم، ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذى الرجل حذو أبيه حتى في الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم، إذ كان هو الذي رباه، ولهذا كان أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه، فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية، ولم يكن في فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك، قالوا: نحن معذورون،

وآباؤنا هم الذين أشـــركوا، ونحن كنا ذرية لهم بعدهم، اتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة، ولم يكن عندنا ما يبين خطأهم، فإذا كان في فطرتهم ما شـــهدوا به من أن الله وحده هو ربهم، كان معهم ما يبين بطلان هذا الشـرك، وهو التوحيد الذي شـهدوا به على أنفسـهم، فإذا احتجوا بالعادة الطبيعية من اتباع الآباء، كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السـابقة لهذه العادة الأبوية، كما قال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصـرانه ويمجسانه» ، فكانت الفطرة الموجبة للإسلام سابقة للتربية التي يحتجون بها، وهذا يقتضي أن نفس العقل الذي به يعرفون التوحيد، حجة في بطلان الشرك، لا يحتاج ذلك إلى رسول، فإنه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا، وهذا لا يناقض قوله تعالى: {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} ، فإن الرسول يدعو إلى التوحيد، لكن إن لم يكن في الفطرة دليل عقلي يعلم به إثبات الصـانع، لم يكن في مجرد الرسـالة حجة عليهم، فهذه الشـهادة على أنفسـهم التي تتضـمن إقرارهم بأن الله ربهم، ومعرفتهم بذلك، وأن هذه المعرفة والشـهادة أمر لازم لكل بني آدم، به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسله، فلا يمكن أحد أن يقول يوم القيامة: إني كنت عن هذا غافلاً، ولا أن الذنب كان لأبي المشـرك دوني، لأنه عارف بأن الله ربه لا شـريك له، فلم يكن معـذوراً في التعطيـل ولا الإشـراك، بـل قـام بـه مـا يسـتحق بـه العـذاب. ثم إن الله بكمال رحمته وإحسـانه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسـال رسـول إليهم، وإن كانوا فاعلين لما يسـتحقون به الذم والعقاب، كما كان مشـركو العرب وغيرهم ممن بعث إليهم رسول، فاعلين للسيئات والقبائح التي هي سبب الذم والعقاب، والرب تعالى مع هذا لم يكن معذباً لهم حتى يبعث إليهم رسـولاً، والناس لهم في هذا المقام ثلاثة أقوال، قال بكل قول طائفة من المنتسـبين إلى السـنة، من أصـحاب الأئمة الأربعة، أصـحاب أحمد وغيره. طائفة تقول: إن الأفعال لا تتصـف بصـفات تكون بها حسـنة ولا سـيئة البتة، وكون الفعل حسـناً وسـيئاً إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه، وهذه صـفة إضـافية لا تثبت إلا

بالشرع، وهذا قول الأشعري ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كالقاضي أبي يعلى وأتباعه، وهؤلاء يجوزون أن يعذب الله من لم يذنب قط، فيجوزون تعذيب الأطفال والمجانين. وطائفة تقول: بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة، وأن ذلك قد يعلم بالعقل ويستحق العقاب بالعقل، وإن لم يرد سمع، كما يقول ذلك المعتزلة، ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم: أبي الخطاب وغيره. وطائفة تقول: بل هي متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضي الحمد والذم، ولكن لا يعاقب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة، كما دل عليه القرآن في قوله تعالى: {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا}، وفي قوله: {كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير * قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير}، وقال تعالى لإبليس: {لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين}، وهذا أصح الأقوال، وعليه يدل الكتاب والسنة، فإن الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة، قبل مجيء الرسول إليهم، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم، وقوله تعالى: {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} حجة على الطائفتين، وإن كان نفاة التحسين والتقبيح العقلي يحتجون بهذه الآية على منازعيهم، فهي حجة عليهم أيضاً فإنهم يجوزون على الله أن يعذب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول، ويجوزون تعذيب الأطفال والمجانين الذي لم يأتهم رسول، بل يقولون: إن عذابهم واقع، وهذه الآية حجة عليهم، كما أنها حجة على من جعلهم معذبين بمجرد العقول من غير إرسال رسول، والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول، ويعلم أن هذا الفعل محمود ومذموم، ودل على أنه لا يعذب أحداً بعد إرسال رسول، والله سبحانه أعلم.

٣٣٩- الكلام في الجبر مبسوط في غير هذا الموضع، وقد بينا أن مذهب الأئمة، كالأوزاعي والثوري وأحمد بن حنبل وغيرهم، أنهم ينكرون إثبات الجبر ونفيه معاً، ومذهب الزبيدي وطائفة: نفي الجبر وإنكار إثباته فقط ... وأما ما حكاه عن أحمد ونحوه: أن الله لا يجبر على طاعة ولا

معصية - فهو حكاه بحسب ما بلغه واعتقده، والمنصوص الصريح عنه الإنكار على من قال: جبر، وعلى من قال: لم يجبر.

٣٤٠- الذكر المشروع لله هو كلام تام، كما قال النبي ﷺ: «أفضل الكلام بعد القرآن أربع وهن من القرآن: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر»، فأما مجرد ذكر الاسم المفرد، وهو قول القائل: (الله، الله) فلم تأت به الشريعة، وليس هو كلاماً مفيداً، إذ الكلام المفيد أن يخبر عنه بإثبات شيء أو نفيه، وأما التصور المفرد فلا فائدة فيه، وإن كان ثابتاً بأصل الفطرة، وإن كان المعلوم بالفطرة ما تدخل فيه أمور ثبوتية وسلبية.

الجزء التاسع

٣٤١- مما يبين الفرق بين المعين والمطلق، ما ذكره الفقهاء في باب الأعيان المشاهدة الموصوفة، فإن المبيع قد يكون معيناً وقد لا يكون، والمعين قد يكون مشاهداً، فهذا يصح بيعه بالإجماع، وقد يكون غائباً، وفيه ثلاثة أقوال مشهورة للعلماء، وهي ثلاث روايات عن أحمد: أحدها: إنه لا يصح بيعه، كظاهر مذهب الشافعي، والثاني: يصح، وصف أو لم يوصف، كمذهب أبي حنيفة، والثالث: وهو مذهب مالك والمشهور من مذهب أحمد: أنه يصح بالصفة، ولا يصح بدونها، ولو تلف هذا المبيع قبل التمكن من قبضة بآفة سماوية، انفسخ البيع فيه باتفاق العلماء، ولم يكن للمشتري المطالبة ببدله، لأن حقه تعين في عين معينة. وأما المبيع المطلق في الذمة، فمثل دين السلم، فإنه أسلم في شيء موصوف مطلق ولم يعينه، وهو بمنزلة الثمن المطلق الذي لم يعين، وبمنزلة الديون التي ثبتت مطلقة، كالصداق وبدل القرض والأجرة ونحو ذلك، ومثله في الواجبات الشرعية وجوب عين رقبة مطلقة ونحو ذلك، فهنا الواجب أمر مطلق لم يتعين، بل لمن هو عليه أن يأتي بأي عين من الأعيان إذا حصل به المقصود، ولو أتى بمعين فتلف قبل التمكن من قبضه، كان للمستحق المطالبة بعين أخرى. وهكذا قال الفقهاء في الهدي المطلق، كهدي التمتع والقرآن والهدي المعين، كما لو نذر هدياً بعينه، فإن المعين لو تلف بغير تفريط منه، لم يكن عليه بدله، بخلاف ما وجب في الذمة، فإنه لو عينه وتلف كان عليه إبداله، وكل موجود في الخارج فهو في نفس معينة، لكن العلم به قد يكون مع العلم بعينه، وقد لا يكون مع العلم بعينه، كالمبيع إذا كان مشاهداً فقد عرف المشتري عينه، وإذا كان غائباً فهو معين في نفسه، والمشتري لا يعرف عينه، وإنما يعرف منه أمراً مطلقاً، سواء كان ذلك المطلق لا يحتمل سواه، أو يحتمله ويحتمل غيره

٣٤٢- كثير ممن يقول بوجوب النظر وأنه أول الواجبات، أو أول الواجبات: المعرفة، يقولون مع ذلك: إن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع، كما ذكر ذلك أبو فرج المقدسي، وابنه عبد الوهاب، وابن درباس، وغيرهم، كما قال من قال قبلهم: إنها لا تحصل إلا بالشرع، وهؤلاء يريدون بالعقل: الغريزة ولوازمها من العلوم التي تحصل لعامة العقلاء، وأن ذلك مجرده لا يوجب المعرفة، بل لا بد من أمر زائد على ذلك.

كما قالوا في استدلالهم: إن المعرفة لو كانت بالعقل، لكان كل عاقل عارفاً، ولما وجد جماعة من العقلاء كفاراً، دل على أن المعرفة لم تثبت بالعقل، ألا ترى أن ما يدرك بالضرورة لا يختلف أرباب النظر فيه؟ وهذا إنما ينفي المعرفة الإيمانية، وإلا فعامة العقلاء يقرون بالصانع، وأيضاً فهذا ينفي أن تكون المعرفة الإيمانية ضرورية، وهو أيضاً يوجب أن الطرق العقلية لا تفصل مورد النزاع، ولا يحصل عليها الإجماع. وهو كما قالوا، فإن الطرق القياسية العقلية النظرية، وإن كان منها ما يفضي إلى العلم، فهي لا تفصل النزاع بين أهل الأرض، تارة لدقتها وغموضها، وتارة لأن النفوس قد تنازع في المقدمات الضرورية، كما ينازع أكثر النظار في كثير من المقدمات الضرورية، ولهذا لم يأمر الله عند التنازع إلا بالرد إلى الكتب المنزلة، قال تعالى: {كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه}، فجعل الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الكتاب المنزل من السماء.

٣٤٣- عن النبي ﷺ أنه قال: «تعلموا العلم، فإن تعليمه لله خشية، وطلبه عبادة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقه، به يعرف الله ويعبد، وبه يمجد الله ويوحد، هو إمام العمل، والعمل تابعه، يرفع الله بالعلم أقواماً فيجعلهم للناس قادة وأئمة يقتدى بهم، وينتهى إلى رأيهم»، قالوا: فوجه الدليل قوله: (به يعرف الله ويعبد)، وهذا الكلام معروف عن معاذ بين جبل رضي الله عنه، رووه عنه بالأسانيد المعروفة، وهو كلام حسن، ولكن روايته

مرفوعاً فيه نظر، وفيه: أن الله يعرف ويعبد بالعلم، لا بمجرد الغريزة العقلية، وهذا صحيح لا ينازع فيه من يتصور ما يقول.

٣٤٤- بهذا الاعتبار فالعقل يتضمن العلم، والعلم جزء مسماه، ومعلوم أن مجموع العلم والعمل به أفضل من العلم الذي لا يعمل به، وهذا كما قال غير واحد من السلف في مسمى الحكمة، كما قال مالك بن أنس: (الحكمة معرفة الدين والعمل به)، وكذلك قال الفضيل بن عياض، وابن قتيبة، وغير واحد من السلف.

٣٤٥- قال ابن عباس: (التفسير أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله: من ادعى علمه فهو كاذب)، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبين أن لفظ التأويل لفظ مشترك بحسب الاصطلاحات: بين صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح، وبين تفسير اللفظ وبيان معناه، وبين الحقيقة التي هي نفس ما هو عليه في الخارج، وأن التأويل بالمعنى الثاني كان السلف يعلمونه ويتكلمون به، وبالمعنى الثالث انفرد الله به، وأما بالمعنى الأول فهو كتحريفات الجهمية التي أنكرها السلف وذموها.

٣٤٦- القدرية من المعتزلة ونحوهم يقولون: إن ما يحصل باختيار العبد من علم وعمل فإنه هو الذي أحدثه بدون معونة من الله له، ولا هدى يسره له خصه به دون الكافر، بل يجعلون المؤمن والكافر سواء فيما فعل الله بهما من أسباب الهداية، حيث أرسل الرسول إليهما جميعاً، وخلق لكل منهما استطاعة يتمكن بها من الإيمان، وأزاح علة كل منهما، بل يقولون: إنه يجب عليه أن يفعل بكل منهما من اللطف الذي يؤمن به اختياراً كل ما يقدر عليه، فيفعل به الأصلح في دينه، وأنه ليس في المقدور مما يؤمن به اختيار شيء، ولكن المؤمنون - كأبي بكر وعلي آمنا بأنفسهما، والكفار - كأبي لهب وأبي جهل - كفرا بأنفسهما، من غير أن يختص الله المؤمن بأسباب تقتضي إيمانه، ولهذا قال لهم الناس: إذا كان الأمر كذلك، وهما مستويان في

أسباب الإيمان، فلما أختص أحدهما بوجود الإيمان منه [أي من الله] دون الآخر؟ وإذا قالوا بمشيئته وقدرته، قالوا لهم: إن كان للكافر مثل ذلك بطل الاختصاص، وإن لم يكن له مثل ذلك كان المؤمن مخصوصاً بأسباب من الهداية لم يحصل مثلها للكافر، وأيضاً فإن الله يُسأل الهدى إلى الصراط المستقيم في كل صلاة، والهدى المشترك بين المؤمن والكافر قد فعله، بل يجب عندهم عليه فعله، فما المطلوب بالدعاء بعد ذلك؟، وأيضاً فإن الله تعالى قال: {واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان} الآية، فبين أنه حبب الإيمان إلى المؤمنين وزينه في قلوبهم، وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان. والقدرية من المعتزلة والشيعة تتأول ذلك بأنه حبب الإيمان إلى كل مكلف وزينة بما أظهره من دلائل حسنه، وكره الكفر بما أظهر من دلائل قبحه، فيقال لهم: أول الآية وآخرها خطاب للمؤمنين، بقوله: {واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم} وقال في آخرها: {أولئك هم الراشدون} فبين أن الذين حبب إليهم الإيمان وكره إليهم الكفر هم الراشدون، والكفار ليسوا براشدين، ولو كان قد فعل بالكفار كما فعل بهم، لم يصح أن يمتن عليهم بما يشعر اختصاصهم به. كما قال في أثناء السورة: {يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين}، فلو كان المراد بالهداية الهداية التي يشترك فيها المؤمن والكافر، لم يقل: إن كنتم صادقين، فإن تلك حاصلة سواء كانوا صادقين في قولهم أمناء، أولم يكونوا صادقين، وهذا كقوله: {فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه}، وأمثال ذلك مما يبين اختصاص المؤمنين بهدى ليس للكفار، كقوله: {فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا}، وقوله: {فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة}، وقوله: {وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من

عبادنا}، ومثل هذا في القرآن كثير، وليس هذا موضع بسط هذه المسألة، ولكن المقصود التنبيه على المأخذ. فالمعتزلة يقولون إن ما يحصل بكسب العبد واختياره من المعرفة ليس مما جعله الله في قلبه، ويقولون: إن المعرفة الواجبة لا تكون مما يقذفها الله في قلب العبد، لأن الواجب لا يكون إلا مقدوراً للعبد، ومقدورات العباد عندهم لا يفعلها الله ولا يحدثها، ولا له عليها قدرة، وقد يقولون: إنه لا يستحق الثواب إلا على مقدوره، ولهذا يقول من يقول منهم: إنه يمتنع أن تكون [المعرفة] ضرورية، لأنه حينئذ لا يستحق عليها الثواب، لكن هنا هم متنازعون فيه، لإمكان أن يكون الثواب على ما سوى ذلك، كما أن الحياة والقدرة على النظر والعلوم الضرورية هي من خلق الله عندهم، ولا ثواب فيه ولا أجر لها، ولهذا جوز أهل الإثبات أن تقع المعارف النظرية ضرورية وبالعكس، ولأن ذلك لا ينافي ما وعد الله به من الثواب عندهم، بل يجوز عندهم أن يجعل الله في قلب العبد من معرفته ومحبته ما يحصل بغير كسبه، ويثيبه عليه أعظم الثواب، فالذين احتجوا من أهل السنة على أن المعرفة والإيمان تحصل للعبد بفضل الله ورحمته وهدايته وتعريفه، ونحو ذلك من العبارات، يتضمن قولهم إبطال قول هؤلاء القدرية، وهذا صحيح، لكن ليس في ذلك ما يقتضي أن المعرفة لا يمكن أن تحصل بنظر العقل، كما أنه ليس في ذلك ما يقتضي أنها لا تحصل بتعليم الرسول والعلماء والمؤمنين ودعائهم وبيانهم واستدلالهم، بل من المعلوم أن العلم يحصل في قلب العبد تارة بما يسمعه من الناس من البيان والتعليم: إما إرشاداً إلى الدليل العقلي، وإما اخباراً بالحق الواقع، وتحصل تارة بما يقذفه في قلبه من النظر والاعتبار والاستدلال الذي ينعقد في قلبه، كما يحصل تارة بكسبه واستدلاله، ويحصل تارة بما يضطره الله إليه من العلم من غير اكتساب منه، وإن كان العلم الذي حصل باكتسابه ونظره هو مضطر إليه في آخر الأمر، فلا يمكن العالم العارف، بعد حصول المعرفة في قلبه بدليل أو غير دليل، أن يدفع ذلك عن قلبه، اللهم إلا بأن يسعى فيما يوجب نسيانه وغفلته عن ذلك العلم، وقد لا يمكنه تحصيل الغفلة والنسيان، وذلك أن ما

كتبه الله في قلوب المؤمنين من الإيمان، سواء حصل بسبب من العبد، كنظره واستدلاله، أو بسبب من غيره، أو بدون ذلك، هو والأسباب التي بها حصل بقضاء الله وقدره، وهي من نعمة الله على عبده، فإن الله هو الذي من بالأسباب والمسببات، فمن ظن أن المعرفة والإيمان يحصل بمجرد عقله ونظره واستدلاله – كما تقوله القدرية – كان ضالاً، وهذا هو الذي أبطله هؤلاء.

وقولهم: إن العقل شرط في التكليف والخطاب كالوجود والحياة، كلام صحيح، والشرط له مدخل في حصول المشروط به، كما للحياة مدخل في الأمور المشروطة بها، والعقل قد يراد به الغريزة، وقد يراد به نوع من العلم ونوع من العمل وكل هذه الأمور هي من الأمور المعينة على حصول الإيمان، ولهذا يتفاضل الناس في الإيمان بحسب تفاضلهم في ذلك. وأهل السنة لا ينكرون وجود ما خلقه الله من الأسباب ولا يجعلونها مستقله بالآثار، بل يعلمون أنه ما من سبب مخلوق إلا وحكمه متوقف على سبب آخر، وله موانع تمنع حكمه، كما أن الشمس سبب في الشعاع، وذلك موقوف على حصول الجسم القابل به، وله مانع كالسحاب والسقف، والله خالق الأسباب كلها، ودافع الموانع، ولهذا كان النبي ﷺ يقول في خطبته: «من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له» ، كما قال تعالى: {من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا}، وقال تعالى: {من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون}، وقال تعالى: {ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد لهم أولياء من دونه}. ولهذا كان مذهب أهل السنة أن ما يحصل بالقلب من العلم، وإن كان بكسب العبد ونظره واستدلاله واستماعه ونحو ذلك، فإن الله تعالى هو الذي أثبت ذلك العلم في قلبه، وهو حاصل في قلبه بفضل الله وإحسانه وفعله، والقدرية لا يجعلونه من فعل الله، بل يقولون: هو متولد عن نظره، كتولد الشبع عن الأكل، والري عن الشرب، والجرح عن الجرح، فيجعلون هذه الأمور المتولدات عن الأسباب المباشرة من فعل العبد فقط،

كما يقولون في الأمور المباشرة، وقد عارضهم من ناقضهم من متكلمة الإثبات، فلم يجعل للعبد فعلاً ولا أثراً في هذا المتولدات، بل جعلها من مخلوقات الله التي لا تدخل تحت مقدور العباد ولا فعلهم، ولم يجعل للعبد فعلاً إلا ما كان في محل قدرته، وهو ما قام ببدنه، دون ما خرج عن ذلك.

والقول الوسط أن هذه الأمور التي يقال لها المتولدات حاصلة بسبب فعل العبد وبالأسباب الأخرى التي يخلقها الله، فالشبع يحصل بأكل العبد وابتلاعه، وبما جعله الله في الإنسان وفي الغذاء من القوى المعينة على حصول الشبع، وكذلك الزهوق حاصل بفعل العبد وبما جعله في المحل من قبول الانقطاع، وهو سبحانه خالق للأثر المتولد عن هذين السببين، اللذين أحدهما فعل العبد، وهو خالق للسببين جميعاً، ولهذا كان العبد مثاباً على المتولدات، والله تعالى يكتب له بها عملاً، وقد ذكر الأفعال المباشرة والمتولدة في آيتين في القرآن، قال تعالى: {ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح}، فهذه الأمور كلها هي مما يسمونه متولداً، فإن العطش والتعب والجوع هو من المتولدات، وكذلك غيظ الكافر، وكذلك ما يحصل فيهم من هزيمة ونقص نفوس وأموال وغير ذلك، ثم قال تعالى: {ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا إلا كتب لهم}، فالإنفاق وقطع الوادي عمل مباشر فقال فيه: {إلا كتب لهم} ولم يقل: به عمل صالح، وأما الجوع والعطش والنصب وغيظ الكفار ما ينال منهم فهو من المتولدات، فقال فيه: {إلا كتب لهم به عمل صالح}، فدل ذلك على أن عملهم سبب في حصول ذلك، وإلا فلا يكتب للإنسان بدون سبب من عمله، بل تكتب الآثار لأنها من أثر عمله، قال تعالى: {نكتب ما قدموا وآثارهم}، وقال ﷺ في الحديث الصحيح: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»، وقال في الحديث الصحيح: «من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه من

غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الوزر مثل أوزار من اتبعه من غير أن ينقص من أوزارهم شيئا»، ولهذا كانت هذه التي يسمونها المتولدات يؤمر بها تارة وينهى عنها أخرى، كما قال تعالى: {فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم}، وقال تعالى: {إن تنصروا الله ينصركم}، وقال: {وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر}، وقال تعالى: {قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين}، فأخبر أنه هو المعذب بأيدي المؤمنين، فهذا مبسوط في موضع آخر. والمقصود هنا أن القدرية لما كانت تزعم أن ما يحصل من الإيمان في القلب ليس من فعل الله، بل هو من فعل العبد فقط، وأنه خارج عن مقدور الله وعما منّ الله به على العبد - كان ما ذكر رداً عليهم، وأما من أقر بأن ذلك من فضل الله وإحسانه، وجعل ما يحصل بالنظر والاستدلال من فضل الله وإحسانه، فلا حجة عليه إذا قال إنه بنظر العقل واستدلاله قد يهدي الله العبد ويجعل في قلبه علماً نافعاً، وقد تنازع أهل الإثبات في اقتضاء النظر الصحيح للعلم: هل هو بطريق التضمن الذي يمتنع انفكاكه عنه عقلاً؟ أو بطريق إجراء الله العادة التي يمكن نقضها؟ وبكل حال فالعبد مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده، وإذا حصل له علم بدليل عقلي، فهو مفتقر إلى الله في أن يحدث في قلبه تصور مقدمات ذلك الدليل ويجمعها في قلبه، ثم يحدث العلم الذي حصل بها، وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدهم نظراً ويعميه عن أظهر الأشياء، وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظراً ويهديه لما اختلف فيه من الحق بإذنه، فلا حول ولا قوة إلا به، فمن اتكل على نظره واستدلاله، أو عقله ومعرفته، خذل، ولهذا كان النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة كثيراً ما يقول: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك» ويقول في يمينه: «لا ومقلب القلوب»، ويقول: «والذي نفسي بيده»، ويقول: «ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن،

وإن شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيغه أزاغه»، ...وكان يقول هو وأصحابه في ارتجازهم:

اللهم لولا أنت ما اهتدينا ... ولا تصدقنا ولا صلينا

فأنزلن سكينةً علينا ... وثبت الأقدام إن لاقينا

وهذا في العلم كالإرادات في الأعمال، فإن العبد مفتقر إلى الله في أن يحبب إليه الإيمان ويبغض إليه الكفر، وإلا فقد يعلم الحق وهو لا يحبه ولا يريده، فيكون من المعاندين الجاحدين، قال تعالى: {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا}، وقال: {الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم}، فكما أن الإنسان فيما يكتسبه من الأعمال مفتقر إلى الله محتاج إلى معونته، فإنه لا حول ولا قوة إلا به، كذلك فيما يكتسبه من العلوم، ومع هذا فليس لأحد حجة على الله في أن يدع ما أمر به من الأسباب التي يحصل بها العلم النافع والعمل الصالح.

٣٤٧- في القرآن الدلالة على الطريق العقلية والتنبيه عليها والبيان لها والإرشاد إليها، والقرآن ملآن من ذلك، فتكون شرعية بمعنى أن الشرع هدى إليها، عقلية بمعنى أنه يعرف صحتها بالعقل، فقد جمعت وصفي الكمال، وأيضاً فإذا كان الشرع قد دل على شيء أو أوجبه، وقدر أن في العقل ما يوافق ذلك، لم يضر ذلك، وإن كان قد يستغنى عنه، فلا يطعن في صحته للاستغناء عنه. وأما كون النبي ﷺ لم يطالب الناس بالنظر والاستدلال، فهذا دليل قاطع على أن الواجب متأدي بدون الطرق التي أحدثها الناس وأبدعها.

٣٤٨- فرعون كان منكراً للصانع، مستفهماً عنه استفهام إنكار، سواء كان في الباطن مقراً به أو لم يكن، ثم طلب من موسى آية فأظهر آيته، ودل بها على إثبات إلهية ربه وإثبات نبوته جميعاً، كما قال: {لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين * قال أو لو جئتك بشيء مبين * قال فأت به إن كنت من الصادقين * فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين * ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين}، ولهذا قال السحرة لما عارضوا معجزته بسحرهم، فبطل سحرهم، تبين

أن تلك آية لا يقدر عليها المخلوقين: {قالوا آمنا برب العالمين * رب موسى وهارون} فكان إيمانهم بالله لما شاهدوا معجزة موسى ﷺ، فكانت المعجزة مبينة للعلم بالصانع وبصدق رسوله، وذلك أن الآيات التي يستدل بها على ثبوت الصانع تدل المعجزة كدلالتها وأعظم، وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار، كالمثل الذي ضربوه في أن رجلاً لو تصدى بحضرة ملك مطاع وقال: إن كنت رسولك فانقض عادتك، وقم ثم اقعد، ثم قم ثم اقعد، فخرق الملك عادته، وفعل ما طلبه المدعي على وفق دعواه – لعلم الحاضرون بالضرورة أنه فعل ذلك تصديقاً له ... فكذلك من نازع في إثبات صانع يقلب العادات ويغير العالم عن نظامه، فأظهر المدعي للرسالة المعجز الدال على ذلك – علم بالضرورة ثبوت الصانع الذي يخرق العادات، ويغير العالم عن نظامه المعتاد، وبالجملة فانقلاب العصا حية أمر يدل على ثبوت صانع قدير عليم حكيم، أعظم من دلالة ما أعيد من خلق الإنسان من نطفة، فإذا كان ذاك يدل بنفسه على إثبات الصانع، فهذا أولى.

٣٤٩- وما ذكرناه من كون الإقرار بالصانع فطري ضروري هو قول أكثر الناس، حتى عامة فرق أهل الكلام، قال بذلك طوائف منهم من المعتزلة والشيعة وغيرهم. وكون المعرفة يمكن حصولها بالضرورة، لم ينازع فيه إلا شذوذ من أهل الكلام، ولكن نازع كثير منهم في الواقع، وزعم أن الواقع أنها لا تحصل لأكثر الناس إلا بالنظر، وجمهور الناس نازعوه في هذا، وقالوا: بل هي حاصلة لأكثر الناس فطرة وضرورة.

٣٥٠- قالوا: وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة، حتى قال أبو منصور الماتريدي في صبي عاقل: إنه يجب عليه معرفة الله، وإن لم يبلغ الحنث، قالوا: وهو قول كثير من مشايخ العراق، ومنهم من قال: لا يجب على الصبي شيء من قبل البلوغ، كما لا تجب عليه العبادات البدنية بالاتفاق.

قلت: هذا الثاني قول أكثر العلماء، وإن كان القول بالتحسين والتقبيح يقول به طوائف كثيرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كما يقول به هؤلاء الحنفية، وتنازع هؤلاء الطوائف في مسألة الحظر والإباحة، وأن الأعيان قبل ورود الشرع، هل هي على الحظر أو الإباحة؟ لا يصح إلا على قول من يقول: إنه بالعقل يعلم الحظر أو الإباحة، وأما من قال: إن العقل لا يعلم به ذلك، ثم قال بأن لهذه الأعيان قبل ورود الشرع حظراً أو إباحة، فقد تناقض في ذلك، وقد رام منهم من تفطن لتناقضه أن يجمع بين قوليه فلم يتأت، كقول طائفة: إنه بعد الشرع علمنا به أن الأعيان كانت محظورة أو مباحة، ونحو ذلك من الأقوال الضعيفة، ... المقصود هنا أن الأكثرين على انتفاء التكليف قبل البلوغ، لقوله ﷺ: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق»، وهو معروف في السنن وغيرها، متلقى عند الفقهاء بالقبول، من حديث عائشة وغيرهما، وأيضاً فإن قتل الصبي من أهل الحرب لا يجوز باتفاق العلماء، وأيضاً فالناس مع تنازعهم في أولاد الكفار: هل يدخلون الجنة أو النار، أو يتوقف فيهم؟ لم يفرق أحد – علمناه – بين المميز وغيره، بل المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة السنة – وهو المشهور عنهم – الوقف فيهم...فإن المنصوص عنه أنه أجاب فيهم بجواب النبي ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين» ... والمقصود هنا أنا لم نعلم من السلف من قال إنه فرق فيمن لم يبلغ بين صنف وصنف في القتل أو في عقاب الآخرة، بل الفقهاء متفقون على أن العقوبات التي فيها إتلاف، كالقتل والقطع، لا تكون إلا لبالغ، لكن قد يجمع بين هذا وهذا بأن يقال: الإثم الموجب لعقاب الآخرة مرفوع عمن لم يبلغ، وكذلك العقوبات الدنيوية التي فيها إتلاف، فأما التعزير بالضرب ونحوه فلم يرفع عن المميز من الصبيان، بل قد قال النبي ﷺ: «مروهم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر، وفرقوا بينهم في المضاجع» ، فأمر بضربهم على ترك الواجب الشرعي الذي هو الصلاة، فضربهم على

الكذب والظلم أولى، وهذا مما لا يعلم بين العلماء فيه نزاع أن الصبي يؤذى على ما يفعله من القبائح وما يتركه من الأمور التي يحتاج إليها في مصلحته.

وهذا النزاع من لوازم الواجبات العقلية للميزين عند من يقول بالإيجاب العقلي، نظير النزاع في الواجبات الشـــرعية، فإن أحد القولين في مذهب أحمد، وهو اختيار أبي بكر عبد العزيز: أن الصـــلاة تجب على ابن عشـــر، وكذلك الصـــوم يجب عليه إذا أطاقه، وحينئذ فإيجاب أبي الخطاب وموافقيه للتوحيد أولى من هذا، بل يقال: لو لم يقل بالوجوب العقلي فإنه يجب أن يقال: إن الصبي يجب عليه الإقرار بالشهادتين قبل وجوب الصلاة عليه، فإن وجوبهما متقدم على وجوب الصلاة بالاتفاق.

وأما ما يجب في مال الصـــبي من النفقات وقضـــاء الديون وغيره، والعشـــور والزكوات عند الجمهور الذين يوجبون الزكاة في ماله، فذلك لا يشترط فيه التمييز باتفاق المسلمين، بل يجب ذلك في مال المجنون أيضاً، وفي مال الطفل، وللفقهاء في إسلام الصبي وردته وإحرامه، وغير ذلك من أقواله وأفعاله، كلام معروف، ليس هذا موضع بسطه. وفي ذلك من تناقض أقوال بعضهم، ورجحان بعض الأقوال على بعض ما ليس هذا موضعه، وإنما المقصـــود هنا أن أعظم الناس تعظيماً للعقل هم القائلون بأنه يوجب ويحظر، ويحســـن ويقبح، كالمعتزلة والكرامية والشيعة القائلين بذلك، ومن وافقهم من طوائف الفقهاء والعلماء، وأما الفلاسفة فالنقل عنهم مختلف لتناقض كلامهم، فالمشهور عنهم أن العقل يحسن ويقبح، كما نقله أبو الخطاب عنهم، ولكن كلامهم في مبادئ المنطق وقولهم: إن هذه القضـــايا من المشـــهورات لا من البرهانيات، لما رأى الناس أنه يناقض ذلك، صـــاروا يحكون عنهم أنهم لا يقولون بتحسين العقل وتقبيحه، كما نقله الرازي وغيره، فإذا كان المتكلمون القائلون بتحسين العقل وتقبيحه، وأنه لا طريق إلى المعرفة إلا به، وأنه يوجبها، يعني على المميزين، يقولون مع ذلك: إن الشرع بين هذه الطرق العقلية وأرشد إليها، ودل الناس عليها، ووكدها وقررها، حتى

تمت الحجة به على الخلق، فجعلوا ما جاء به الشرع متضمناً للمقصود بالعقل من غير عكس، حتى صارت العقليات النافعة جزءاً من الشرع، فكيف غيرهم من طوائف أهل النظر؟ وكذلك الفلاسفة ذكروا ذلك، كما ذكره أبو الوليد بن رشد الحفيد، لما قسم الناس إلى أربعة أصناف، كما سيأتي.

فقد ذكرنا ما تيسر من طرق الناس في المعرفة بالله، ليعرف أن الأمر في ذلك واسع، وأن ما يحتاج الناس إلى معرفته، مثل الإيمان بالله ورسوله، فإن الله يوسع طرقه وييسرها، وإن كان الناس متفاضلين في ذلك تفاضلاً عظيماً، وليس الأمر كما يظنه كثير من أهل الكلام من أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بطريق يعينونها، وقد يكون الخطأ الحاصل بها يناقض حقيقة الإيمان، كما أن كثيراً منهم يذكر أقوالاً متعددة، والقول الذي جاءت به الرسل، وكان عليه سلف الأمة لا يذكره ولا يعرفه، وهذا موجود في عامة الكتب المصنفة في المقالات والملل والنحل، مثل كتاب أبي عيسى الوراق، والنوبختي، وأبي الحسن الأشعري، والشهرستاني: تجدهم يذكرون من أقوال اليهود والنصارى والفلاسفة وغيرهم من الكفار، ومن أقوال الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والكلابية والكرامية والمجسمة والحشوية أنواعاً من المقالات، والقول الذي جاء به الرسول، وكان عليه الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين، لا يعرفونه ولا يذكرونه. بل وكذلك في كتب الأدلة والحجج التي يحتج بها المصنف للقول الذي يقول إنه الحق، تجدهم يذكرون في الأصل العظيم قولين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك وينصرون أحدهما، ويكون كل ما ذكروه أقوالا فاسدة مخالفة للشرع والعقل، والقول الذي جاء به الرسول، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح العقول لا يعرفونه ولا يذكرونه، فيبقى الناظر في كتبهم حائراً ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه، ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على علمه ببطلان تلك المقالات كلها، وهذا موجد في عامة كتب أهل الكلام والفلسفة: متقدميهم ومتأخريهم إلى كتب الرازي والآمدي ونحوها، وليس فيها من أمهات الأصول الكلية والإلهية القول الذي هو

الحق، بل تجد كل ما يذكرونه من المسـائل وأقوال الناس فيها، إما أن يكون الكل خطأ، وإما أن يذكروا القول الصواب من حيث الجملة، مثل إطلاق القول بإثبات الصانع، وأنه لا إله إلا هو وأن محمداً رسول الله، لكن لا يعطون هذا القول حقه: لا تصوراً ولا تصديقاً فلا يحققون المعنى الثابت في نفس الأمر من ذلك، ولا يذكرون الأدلة الدالة على الحق، وربما بسـطوا الكلام في بعض المسـائل الجزئية التي لا ينتفع بها وحدها، بل قد لا يحتاج إليها، وأما المطالب العالية والمقاصد السامية، من معرفة الله تعالى والإيمان به وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فلا يعرفونه كما يجب، وكما أخبر به الرسـول ﷺ ولا يذكرون من ذلك ما يطابق صـحيح المنقول ولا صـريح المعقول، وابن رشـد الحفيد واحد من هؤلاء، ولهذا لما ذكر أصـناف الأمة، وجعلهم أربعة أقسـام: باطنية، وحشـوية، ومعتزلة، وأشـعرية: جرى في ذلك على طريق أمثاله من أهل الكلام والفلسـفة، وهو قد نبه على كثير مما جاء به القرآن، كما سـنذكره عنه، لكن المقصـود أنه في تقسـيم الأمة لم يذكر القسـم الذي كان عليه السـلف والأئمة، وعليه خيارها إلى يوم القيامة، لكنه صـدق في وصـفه من ذكره بالتقصـير عن مقصـود الشـرع فإنه كما قال، قال: (وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى أنه دعا الناس فيها إلى التصـديق بوجود الباري تعالى بأدلة عقلية منصـوص عليها فيها مثل قوله تعالى: {يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم} ومثل قوله {أفي الله شك فاطر السماوات والأرض} ، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى)

٣٥١- من يقول: إن الإحـداث هو نفس المحـدث، والمخلوق هو نفس الخلق، والمفعول هو نفس الفعل، كما هو قول الأشـعرية لا يسـلم أن الحدوث عرض، ولا أن له محلاً، فضـلاً عن أن يكون وجودياً، لكنه قد تقدم إفسـاد هذا، وأنه لا بد للمفعول من فعل، وحينئذ فيقال: الإحداث قائم بالفاعل المحدث، وحدوث الحادث ليس عرضـاً موجوداً قائماً بشـيء غير إحداث المحدث، ويقال أيضـاً: إن هذا ينبني على أن المعدوم شـيء وأن الماهيات في الخارج

زائد على وجودها، وكلاهما باطل، وبتقدير صـــحته فيكون الجواب: أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات.

٣٥٢- مذهب أهل الســنة أنه ما شــاء الله كان فوجب وجوده، وما لم يشــأ لم يكن فامتنع وجوده، وهذا يوافق عليه جماهير الخلق، فإن هؤلاء يقولون: كل ما سوى الله ليس له من نفسه وجود، وهذا يعنون بكونه ممكناً، لا يعنون بذلك أنه يمكن ألا يوجد، فهو واجب بغيره، غير واجب بنفسه، ولهم نزاع فيما إذا عدم، هل يقولون: عدم لعدم موجبه أو لا يُعلل عدمه؟ بل ليس له من نفســه وجود، وإنما وجوده بفاعله، فإذا لم يفعله فاعل بقي على العدم المســتمر، هذا فيه نزاع لفظي اعتباري.

وتحقيق الأمر أن عدم علته مســتلزم لعدمه، لا أن عدم علته فعل عدمه وأوجب عدمه، ولكن يلزم من عدم علته عدمه، فإن أريد بالعلة في عدمه، المؤثر في عدمه، فعدمه المســتمر لا يحتاج إلى مؤثر، وإن أريـد بـه المســـتلزم لعـدمـه، فلا ريـب أن عـدم علتـه مســـتلزم لعـدمـه. وهؤلاء يقولون: إن الجائزات صــنفان: صــنف هو جائز باعتبار فاعله، وصــنف هو واجب باعتبار فاعله، بل الجائزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها، وما لم يوجد من الجائزات، فهو جائز باعتبار نفســـه، وهو ممتنع لغيره، فكما أن ما وجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفســه، فما لم يوجد منها، فهو ممتنع لغيره لا لنفســه، فما شــاء الله كان، وما لم يشــأ لم يكن، فما شاء أن يكون، فلا بد أن يكون، وليس هو واجباً بنفسه، ولا له من نفسه وجوده، بل الله مبدعه، وما لم يشـأ لم يكن، فإنه يمتنع وجود شـيء بدون مشـيئة الله تعالى، وإن كان الله قادراً عليه، وهو ممكن في نفســـه، أي يمكن أن يخلقه الله، لوشـــاء الله خلقه، فهذا الباب كثير من النزاع فيه لفظي، وهم لا يعنون بكونه ممكناً باعتبار ذاته، أنه متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو، ولكن ابن ســـينا وأتباعه الذين يقولون: إن الفلك قديم أزلي، وهو مع هذا ممكن، يعنون ذلك، وأما عامة العقلاء فيعنون بذلك أنه لا يوجد بنفسه، وأنه باعتبار نفسه يمكن أن

يوجد ويمكن ألا يوجد، وما كان كذلك فهو محدث، ولا ريب أنه مع هذا واجب بغيره حين وجوده لا قبل وجوده ويمتنع ارتفاعه حين وجوده، لا متناع ارتفاع فاعله، ولا يمتنع ارتفاعه مطلقاً، إذ كان معدوماً فوجد، فارتفاعه مستحيل حين وجوده، لازم عن مستحيل، والذي ينكره جمهور العقلاء - ابن رشد وغيره - على ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين، قولهم بأن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزلياً واجباً بغيره، فهذا مما ينكره الجمهور وقد ذكر ابن رشد أنه مخالف لقول أرسطو ومتقدمي الفلاسفة.

٣٥٣- الكلام في الإرادة وتعددها، أو وحده عينها، أو عمومها، أو خصوصها وقدمها، أو حدوثها أو حدوث نوعها، أوعينها، وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه، وهي من أعظم محارات النظار، والقول فيها يشبه القول في الكلام ونحوه.

٣٥٤- قال ابن رشد: وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة [الأندلس] من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم شيئاً من جنس طرق الأشعرية.

قلت [أي شيخ الإسلام]: طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الأشعرية، وإنما أخذها من أخذها منهم، ولهذا لما كان الأشعري تارة يوافقهم، وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ويذم هذه الطريقة، كما تقدم ذكر كلامه في ذلك، فذمها وعابها موافقه للسلف والأئمة في ذلك، وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية، فرأى اعتمادهم عليها، فلذلك تكلم عليها، وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري، وعلى هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد، حتى في كتابه الذي سماه غرر الأدلة.

٣٥٥- المقصود التنبيه على ما ذكره المنازعون لأبي الحسين وغيره من القائلين بأن جنس الحوادث ممتنع دوامها من أهل الإسلام والسنة والفلاسفة وغيرهم، وكذلك قوله: كل واحد قد سبقه عدم، فلو كانت لا أول لها لكان ما مضى ما أنفك من وجودها وعدمها، ولا ينفصل السابق

من جنس المسبوق. فإنهم يقولون: كل واحد مسبوق بعدم نفسه لا بعدم جنسه، فإذا كان الجنس لا أول له، لم يلزم أن يقارنه عدمه، بل يقارن كل فرد من أفراده عدم غيره، وهم يسلمون عدم كل واحد واحد، كما يسلمون حدوثه، فإن حدوثه مستلزم لعدمه، لكنهم ينازعون في عدم الجنس وانتهائه وامتناع دوامه في الأزل، كما ينازعون في انتهائه وامتناع دوامه في الأبد، وبالجملة: هذا الموضع هو من أعظم الأصول التي ينبني عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام، وتنبني عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله وخلقه للسماوات والأرض، ثم استوائه على العرش وتكلمه بالقرآن وغيره من الكلام، وأئمة أهل الحديث والسنة، وطوائف من أهل النظر والكلام، مع أئمة الفلاسفة تنازعهم في هذا، ثم إنهم والدهرية من الفلاسفة اشتركوا في أصل تفرعت عنه مقالاتهم، وهو أن تسلسل الحوادث ودوامها يستلزم قدم العالم، بل قدم السماوات والأفلاك، فقال الفريقان إذا قدر حادث بعد حادث إلى غير نهاية، كان العالم قديماً، فتكون الأفلاك قديمة، ثم إن الفلاسفة الدهرية، كابن سينا وأمثاله، قالوا: تسلسل الحوادث ودوامها واجب، لأن حدوث الحادث بدون سبب ممتنع، فيمتنع أن يكون جنسها حادثاً بلا سبب حادث، لكل حادث سبب حادث، كان الجنس قديماً، فيكون العالم قديماً، وأبو الحسين البصري وأمثاله من المعتزلة، ونحوهم من أهل الكلام، قالوا: تسلسل الحوادث ممتنع، لأن كل حادث مسبوق بالعدم، فيكون الجنس مسبوقاً بالعدم، فيلزم حدوث كل ما لا يخلو عن الحوادث، والأجسام لا تخلو من الحوادث فتكون حادثة.

ونفس الأصل الذي اشترك فيه الفريقان باطل، وهو أنه يلزم من إمكان تسلسل الحوادث قدم الأفلاك، أو قدم العالم، أو قدم شيء من العالم، والفلاسفة الدهرية أعظم إقراراً ببطلانه من المعتزلة، فإن تسلسل الحوادث ودوامها لا يقتضي قدم أعيان شيء منها، ولا قدم السماوات والأفلاك، ولا شيء من العالم، والفلاسفة يسلمون أن تسلسل الحوادث لايقتضي قدم شيء

من أعيانها، وأن تسلسلها ممكن بل واجب، فيقال لهم: هب أن الحوادث لم تزل تحدث شيئاً بعد شـــيء، فمن أين لكم أن الأفلاك قديمة؟ وهلا جاز أن تكون حادثة بعد حوادث قبلها؟ بل يقال: هذا يبطل قولكم فإنها إذا كانت متسـلسـلة امتنعت أن تكون صـادرة عن علة تامة موجبة، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شـيء من معلولها، والحوادث متأخرة، فيمتنع صـدورها عن علة تامة بوســط أو بغير وســط. وهكذا يقول للمعتزلة منازعوهم، يقولون: أنتم موافقون لسائر المسلمين وأهل الملل على أن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأنه خالق كل شيء، وأنه القديم، وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم، ومقصودكم بالأدلة بيان ذلك، فأي حاجة لكم إلى أن تسـلموا للدهرية ما يستظهرون به عليكم؟، وإذا جاز أن يكون الله خلقها وأحدثها بأفعال أحدثها قبل ذلك، وكل حادث مسـبوق بحادث، مع أن ما سـوى الله مخلوق مصنوع مفطور، حصـل مقصـودكم، وإذا كان الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شـاء، أو فاعلاً لما يشــاء، لم يناقض هذا كون العالم مخلوقاً له، فتكون الســماوات والأرض مخلوقة في ســتة أيام، كما أخبرت بذلك الرسل، والله خالق كل شيء، وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم، ويقول لهم منازعوهم: أنتم أردتم إثبات حدوث العالم، وإثبات الصانع سبحانه بما جعلتموه شرطاً في حدوثه، بل وشرطاً في العلم بالصانع، فكان ما ذكرتموه مناقضاً لحدوث العالم، وللعلم بحدوثه، وللعلم بإثبات الصــانع، وذلك أنكم ظننتم أنه لا يتم حدوث الســماوات إلا بامتناع حوادث لا أول لها، وأن إحداث الله تعالى لشـيء من مخلوقاته لا يمكن إلا إذا بقي من الأزل إلى حين إحداث المحدثات، لم يفعل شـــيئاً من الأفعال ولا الأقوال، بل ولا كان يمكنه عندكم الفعل الدائم، ولا أن تكون كلماته دائمة لا نهاية لها في الأزل، ثم حين أحداثها هو على ما كان عليه قبل ذلك، فحدث من غير تجدد شـيء أصـلاً، فلزمكم القول بترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وحدوث الحوادث بلا سـبب، ولزمكم تعطيل الصــانع سـبحانه وجحده وسـلبه القدرة التامة، حيث سـلبتم قدرته على جنس الكلام والفعل في الأزل، وقلتم: يجب أن يكون

كلامه حادثاً بعد أن لم يكن، بل أن يكون مخلوقاً في غيره، لا قائماً بذاته، أو أنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وقلتم: لا يمكنه أن يحدث شيئاً إن لم يمتنع دوام الفعل منه، فلا يكون قادراً متكلماً، إلا بشرط أن لا يكون كان قادراً فاعلاً متكلماً، وقلتم: لا يجوز وجود الحوادث إلا بشرط ألا يحدث لها سبب حادث، ولا يترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلا بشرط ألا يكون هناك سبب يقتضي الرجحان، فجعلتم شرط حدوث العالم وسائر أفعال الله وكلامه ما يكون نقيضه هو الشرط، وبدلتم القضايا العقلية، كما حرفتم الكتب الإلهية، ومن هنا طمعت الفلاسفة فيكم، وزادوا في الكتب الإلهية تحريفاً وإلحاداً، وصار أصل الأصول عندكم – الذي بنيتم عليه إثباتكم للصانع ولصفاته ولرسله، وبه كفرتم أو ضللتم من نازعكم من أهل القبلة، أتباع السلف والأئمة، ومن غير أهل القبلة – هو قولكم: إذا كان كل واحد من الحدوث له أول، استحال ألا يكون لمجموعها أول، لأنها ليست سوى آحادها، والعقلاء يفرقون بصريح عقولهم بين الحكم والخبر والوصف لكل واحد واحد، وبين الحكم والخبر والوصف للمجموع في مواضع كثيرة، وأنتم تقولون بإثبات الجوهر الفرد، فكل واحد من أجزاء الجسم جوهر فرد عندكم، وليس الجسم جوهرا فرداً، بل المجموع من أفراد، وقد ثبت للمجموع من الأحكام ما لا يثبت للفرد، وبالعكس فمجموع الإنسان إنسان، وليس كل عضو منه إنسان، وكذلك كل من الشمس والقمر، والشجر والثمر، وغير ذلك من الأجسام المجتمعة، لها حكم ووصف لا يثبت لأجزائها، والإنسان حي سميع بصير متكلم، وليس كل واحد من أبعاضه كذلك، فلم يجب إذا كان النوع والمجموع دائماً باقياً، أن يكون كل من أفراده دائماً؟ والأمور المقدارية والعددية، كالكرات، والدوائر، والخطوط، والمثلثات، والمربعات، والألوف، والمئات، كلها يثبت لأجزائها من الحكم ما لا يثبت لمجموعها، وبالعكس فإذا وصف الشيء بأنه دائم، أو طويل، أو ممتد، لم يلزم أن يكون كل واحد من أجزائه أو أفراده كذلك، قال تعالى في الجنة: {أكلها دائم وظلها} ومعلوم أن كل جزء من أجزاء الأكل والظل يفني

وينقضـي، والجنس دائم لا يفنى ولا ينقضـي، ولا توصـف الأجزاء بما وصـف به الكل، قال تعالى: {إن هذا لرزقنا ما له من نفاد}، فأخبر عن الجنس أنه لا ينفد، وأن كل واحد من أجزائه ينفد، ويقال للزمان والحركات في الأجسـام: إنها طويلة ممتدة، ولا يقال للصـغير من أجزائها: إنه طويل ممتد، فيكون الرب لم يزل متكلماً إذا شاء، أو لم يزل فاعلاً لما يشاء هو، بمعنى كونه لم يزل متكلماً فعالاً، وبمعنى دوام كلامه وفعاله، لا يسـتلزم أن كل واحد من الأفعال دائم لم يزل. فإن قلتم: الحادث من حيث هو حادث يقتضي أنه مسبوق بغيره، كما أن الممكن من حيث هو ممكن يقتضـي الافتقار إلى غيره، والمحدث هو من حيث هو محدث يقتضـي الاحتياج إلى غيره، فكما أن الممكنات – مفردها ومجموعها – يلزم أن تكون مفتقرة إلى الفاعل، وكذلك المحدثات، فكذلك الحوادث – مفردها ومجموعها – يقتضـي أن تكون مسبوقة بالغير. وهذا من جنس قولهم: الحركة من حيث هي تقتضي كونها مسبوقة بالغير، لأن أجزاءها متعاقبة لا مجتمعة.

قال لكم منازعوكم: هذا لفظ مجمل مشـتبه، وعامة حججكم وحجج غيركم الباطلة مبناها على ألفاظ مجملة متشـابهة، مع إلغاء الفارق، ويأخذون اللفظ المجمل المشـتبه من غير تمييز لأحد معنييه عن الآخر، فبالاشـتراك والاشـتباه في الألفاظ والمعاني ضـل كثير من الناس. وذلك أن قولهم: الحادث – من حيث هو – يقتضـي أنه مسـبوق بغيره، أو الحركة – من حيث هي – تقتضـي أن تكون مسـبوقة بالغير، يقال لكم: الحادث المطلق لاوجود له إلا في الذهن لا في الخارج، وإنما في الخارج موجودات متعاقبة، ليس مجتمعة في وقت واحد، كما تجتمع الممكنات والمحدثات المحدودة، والموجودات والمعدومات، فليس في الخارج إلا حادث بعد حادث، فالحكم إما على كل فرد فرد، وإما على كل جملة محصـورة، وإما على الجنس الدائم المتعاقب.

فيقال لكم: أتريدون بذلك أن كل حادث فلا بد أن يكون مسبوقاً بغيره، أو أن الحوادث المحدودة لا بد أن تكون مسبوقة، أو أن الجنس لا بد أن يكون مسبوقاً؟ أما الأول والثاني فلا نزاع فيهما، وأما الثالث فيقال: أتريدون به أن الجنس مسبوق بعدمه، أم مسبوق بفاعله، بمعنى أنه لا بد من محدث؟ الثاني مسلم، والأول محل النزاع. وكذلك في الحركة: إن قلتم: إن الحركة المعينة مسبوقة بأخرى أو بعدم، فهذا لا نزاع فيه، وإن قلتم: إن نوعها مسبوق بالعدم، فهذا محل النزاع. وذلك أن معظم ما اعتمدوا عليه قولهم الحركة من حيث هي حركة تتضمن المسبوقة بالغير، فإن الحركة تحول من حال إلى حال، فإحدى الحالتين سابقة للحال الأخرى، فلا تعقل حركة إلا مع سبق البعض على البعض، وكل ما كان مسبوقاً بغيره لم يكن أزلياً، فالحركة يمتنع أن تكون أزلية. فيقال لهم: قولكم: الحركة تستلزم المسبوقة بالغير سبق بعض أجزائها على بعض، وهو المعنى الذي دللتم عليه؟ أم تريدون أنها مسبوقة بالعدم، أم مسبوقة بالفاعل؟ أما الأول، وهو الذي دللتم عليه، فإنه يقتضي نقيض قولكم، وهو يقتضي أن الحركة لم يزل نوعها موجوداً، لأن كل ما هو حركة مسبوق بما هو حركة، وكل حال تحول إليه المتحرك فهو مسبوق بحال أخرى، وتلك الحال مسبوقة بأخرى، فكان ما ذكرتموه دليلاً على حدوث الحركة، كما أنه يدل عل حدوث أعيان الحركة وأجزائها، فهو يدل على دوام نوعها، وهو نقيض قولكم، فكان ما ذكرتموه حجة في محل النزاع إنما يدل على مواقع الإجماع، وهو في محل النزاع حجة عليكم لا لكم. وحينئذ فيقول المنازع: نحن نقول بموجب دليلكم، وهو حجة عليكم، وإن أردتم أن مسمى الحركة مسبوق بالعدم، فلم تذكروا على هذا دليلاً أصلاً، وهو مورد النزاع، وإن أردتم أنه مسبوق بالفاعل، فهذا أيضاً يراد به أن كل جزء منها مسبوق بالفاعل، ويراد به أن جنسها سبقه الفاعل سبقاً انفصالياً، وإن لم يقيموا دليلاً على هذا، فكان ما ذهبتم إليه لم تقيموا دليلاً عليه، وما أقمتم عليه دليلاً لا يدل على قولكم بل على

نقيضه. ولذلك يقال لخصومهم الفلاسفة: أنتم لم تقيموا دليلاً عل قدم شيء من العالم، بل عامة ما أقمتموه من الأدلة يستلزم دوام الفاعلية، وهذا يدل على نقيض قولكم، فإنه يقتضي أنه لم يزل يفعل، والمفعول لا يكون إلا ما حدث عن عدمه، وأما قدم شـــيء من العالم فلا دليل لكم عليه، بل دليلكم يدل على نقيضـــه، فإنه لو كان المفعول مقارناً للفاعل، لزم ألا يحدث في العالم شيء.

والطائفتان جميعاً أصـــل قولها الكلام في الحركة، فهؤلاء يقولون: يمتنع أن تكون الحركة دائمة، فلا بد أن يكون جنس الحركة حادثاً عن غير ســبب حادث، وهؤلاء يقولون بل جنس الحركة يمتنع أن يكون حادثاً، فيمتنع أن تحدث الحركة لا من حركة، والزمان مقدار الحركة، فيجب قدم نوعه، ثم قالوا: ولا حركة فوق حركة الفلك ولا قبلها إلا مقدار هذه الحركة، فتكون هذه الحركة وزمانها أزليين.

فيقال لهم: من أين لكم أنه لا حركة قبل حركة الفلك ولا فوقها؟ وهل هذا إلا قول بلا علم، ونفي لما لم تعلموا نفيه، وتكذيب لما لم تحيطوا بعلمه ولما يأتيكم تأويله؟، ثم قولكم بأنه لا حركة إلا هذه الحركات، مع أنه لا أول لها ولا آخر، وهذا كذلك، وهذا أكثر من ذلك بأضعاف مضاعفة. قالوا: فالجسم يمتنع أن يتحرك حركة لا تتناهى، كما ذكر ذلك أرسطو، لأن الجسم ينقسم، فتكون حركة الجزء مثل حركة الكل لا تتناهى، وهذا ممتنع: يمتنع أن يكون الجزء مثل الكل. قيل لهم: بل هذا الذي ذكره أرســـطو وتلقيتموه بالقبول، يدل على نقيض مقصـوده ومقصـودكم، فإن الجســم إذا قامت به حركة فحركة مجموع الجســم أكبر من حركة بعضـــه في المكان، وهذا غير ممتنع عند أحد من العقلاء، فليس حركة الجزء مثل حركة الكل، ولكن كلاهما لا يتناهى بعضـه أكثر من بعض في الزمان، وما لا يتناهى لا يكون شـيء أكبر منه، فهذا يدل على فساد قولكم، لأنكم تقولون: إن حركة المحيط أعظم من الحركة المختصة بفلك الشمس والقمر وغيرهما، وكلاهما لا يتناهى، فهذا الذي ذكرتموه في حركة الجسم الواحد

يستلزم بطلان قولكم في حركة الجسمين، وأما الجسم الواحد فإن قولكم فيه ينبني على أنه يتبعض، وأن حركته متبعضة، حتى يقال: إن بعضه يساوي كله في عدم النهاية، وهذا ممتنع، بل هي حركة واحدة لا أول لها ولا آخر، ولا امتناع في ذلك.
ويقال للمتكلمين: إن قلتم: إنه مسبوق بالمحرك، بمعنى أنه لا بد للحركة من محرك، فهذا أيضاً مسلم، لكن قولكم: إن المحرك لا يجوز أن يحرك شيئاً حتى تكون الحركة ممتنعة عليه أولاً، ثم تصير ممكنة من غير تجدد شيء، فتنقلب من الامتناع إلى الإمكان من غير حدوث سبب أصلاً، ولا يجوز أن يحدث شيئاً حتى يحدثه بلا سبب حادث أصلاً، هذا هو الذي ينازعكم فيه جمهور المسلمين وغيرهم، ويقولون لكم: لم يزل الله قادراً على الفعل، والقدرة عليه مع امتناع المقدور جمع بين النقيضين، فإن القدرة على الشيء تستلزم إمكانه، فكل ما هو مقدور للرب تعالى، فلا بد أن يكون ممكناً لا ممتنعاً.

ويقولون: إذا قلتم: لم يكن قادراً على الفعل ثم صار قادراً، لأن الفعل لم يكن ممكنا ثم صار ممكناً، فما الموجب لهذا التجدد والتغير؟، فإن قلتم: حدث ذلك بلا سبب، كان هذا أعجب من قولكم الأول، إذا كان القادر يصير قادراً بعد أن لم يكن، من غير تجدد شيء أوجب قدرته، وإن قلتم ما ذكره أبو الحسين: المعقول من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم، فيمتنع وجوده في الأزل.

قيل لكم: إن الفاعل لا يكون فاعلا حتى يحصل الشيء عن عدمه، فلا يكون الفعل نفسه، أو المفعول نفسه، قديماً. لكن لم قلتم: إنه يشترط في الفعل المعين عدم غيره؟ ولم قلتم: إنه لا يكون فاعلاً لهذه السماوات والأرض، حتى لا يكون قبل ذلك فاعلاً أصلاً ولا يكون فاعلاً حتى يكون جنس الفعل منه معدوماً بل ممتنعاً؟ فهذا غير واجب في المعقول، بل المعقول يعقل أنه حصل الشيء عن عدم، وإن كان قبل تحصيله حصل غيره عن عدم، وهم قد يقولون: كان في الأول قادراً على الفعل فيما لم يزل، وهذا كلام متناقض، فإنه في حال كونه قادراً لم

يكن الفعل ممكناً له عندهم، فحقيقة قولهم: كان قادراً حين لم يكن قادراً، فإن القادر إنما يكون قادراً على ما يمكنه دون ما لا يمكنه، فإذا كان الفعل في الأزل - وهو الفعل الدائم، أي الذي يدوم جنسه - غير ممكن له مقدوراً له، فلا يكون قادراً عليه. وهذا مما أنكره المسلمون على هؤلاء المتكلمين، وكان هذا من أسباب لعنة بعضهم على المنابر.

ويقال لهم: مقصودكم الأول نصر الإسلام والرد على مخالفيه، وليس في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا عن أحد من السابقين الأولين، والتابعين لهم بإحسان، هذا القول الذي أحدثتموه وجعلتموه أصل دين المسلمين، ليس فيه أن الرب لم يزل لا يفعل شيئاً، ولا يتكلم بشيء، ولا يمكنه ذلك، ثم إنه بعد تقدير أزمنة لا نهاية لها فعل وتكلم وإنه صار متمكناً من الفعل والكلام بعد أن لم يكن متمكناً، بل القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين يناقض ما ذكرتموه، فكان ما ابتدعتموه من الكلام الذي ادعيتم أنه أصل الدين مخالفاً للسمع والعقل، ثم إنه صار من تقلدكم ينقل عن المسلمين واليهود والنصارى أن هذا قولهم، ولا يعرف هذا القول عن أحد من الأنبياء ولا أصحابهم، بل المعروف عنهم يناقض ذلك، ولكن الثابت عند الأنبياء أن كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن، خلاف قول الفلاسفة الذين يقولون: إن الأفلاك، أو العقول، أو النفوس أو شيئاً غير ذلك مما سوى الله، قديم أزلي، لم يزل ولا يزل.

ويقال: قول القائل: الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم، أتريد به الفاعل للشيء المشار إليه أنه لا يكون فاعلاً له إلا إذا حصله عن عدم؟ أم تريد به أنه لا يكون الفاعل في نفسه فاعلاً لشيء حتى تكون فاعليته ممتنعة، ثم صارت ممكنة؟ أما الأول فمسلم، والثاني ممنوع، وسبب ذلك الفرق بين الفعل ونوعه، فإذا لم يعقل فاعل لمعنى إلا بعد عدمه، لم يلزم ألا يعقل كون الفاعل فاعلاً إلا بعد أن لم يكن فاعلاً، بل العقل لا يعقل حدوث فاعلية بلا سبب.

٣٥٦- فهذا [إنكار حوادث لا أول لها] أصل أصول القوم [المعتزلة الذين نقل قولهم على لسان أبي الحسين وغيرهم من نفاة الصفات] الذي بنوا عليه دينهم الصحيح والفاسد فإن الإقرار بوجود الصانع تعالى، وأنه حي عالم قادر، ونبوة نبيه ﷺ، حق لا ريب فيه وأما نفيهم صفات الرب تعالى [بناء على نفيهم حوادث لا أول لها وجعلها أصل في إثبات الخالق]، ودعواهم أنه لم يتكلم بكلام قائم به، ولا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، ونحو ذلك، فهو من دينهم الفاسد وهذه الطريقة هي التي سلكها ابن عقيل، إذا مال إلى شيء من أقوال المعتزلة، فإنه كان قد أخذ عن أبي علي بن الوليد، وأبي القاسم بن التبان، وكانا من أصحاب أبي الحسين البصري، ولهذا يوجد في كلامه نصر كلامهم تارة، وإبطاله أخرى، فإنه كان ذكياً كثير الكلام والتصنيف، فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله، كما يوجد لأبي حامد والرازي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهم، وابن الجوزي يقتدي به فيما يدخل فيه من الكلام، مثل كلامه في منهاج الأصول، وفي كف التشبيه ونحو ذلك. ولهذا يوجد في كلام هؤلاء من نفي الصفات الخبرية، ومنعهم أن تسمى الآيات والأحاديث آيات الصفات وأحاديث الصفات، بل آيات الإضافات، ونصوص الإضافات، ونحو ذلك من الكلام الموافق لأقوال المعتزلة، ما يبين به أن الأشعري وأئمة أصحابه من المثبتين للصفات الخبرية ونحو ذلك، أقرب إلى السنة والسلف والأئمة، كأحمد بن حنبل وغيره، من كلام هؤلاء الذي مالوا في هذا إلى طريقة المعتزلة، وهذه الطريقة التي سلكها أبو الحسين في إثبات أن المحدث لا بد له من حادث، هي طريقة أبي المعالي وابن عقيل في كثير من كلامهم، وغيرهم، والقاضي أبو بكر يذكر ما يشبهها في الأصلين من استدلاله على افتقار المحدث إلى محدث بالتخصيص، والاستدلال على ذلك بالقياس، والأشعري أحسن استدلالاً منه، مع أنهم كلهم سلكوا سبيل المعتزلة في هذا الأصل، وسلموا كلامهم، وهي طريقة أثبتوا فيها الجلي بالخفي وأرادوا بها إيضاح الواضح، كمن يقرر القضايا البديهية بقضايا نظرية، يسندها إلى قضايا أخرى بديهية،

وذلك العلم بأن المحدث لا بد له من محدث، أبين في العقل من العلم بأن ما جاز حدوثه، لم يكن بالحدوث أولى من ألا يحدث، لولا شيء اقتضى حدوثه، وبأن ما وجب حدوثه وجب في كل حال. فإن هذه القضايا وإن كانت حقاً، وهي ضرورية، فالعلم بأن المحدث لا بد له من محدث أبين منها، والعقل يضطر إلى التصديق بهذه أعظم مما يضطر إلى التصديق بتلك، وتصور طرفي هذه القضية أبده في العقل من تصور تلك، ولا تعرض هذه القضية وتلك على سليم الفطرة إلا صدق بهذه قبل تلك.

٣٥٧- والمعترض على ذلك يقول إن موضع المنع لم يقيموا عليه حجة، وإنما قالوا: معنى الحوادث أنها موجودة عن عدم، فلو كان فيها ما هو لا أول له، لوجب أن يكون قديماً، وهم لا يقولون فيها ما لا أول له، بل كل حادث له أول عندهم، وإنما يقولون: إن جنسها لا أول له بمعنى أنه لم يزل كل حادث قبله حادث وبعده حادث، وحينئذ فيقولون: إنه لا مناقضة بين قولنا: حوادث، وقولنا: لا أول لها، لأن معنى قولنا: حوادث، أن كل واحد واحد منها حادث بعد أن لم يكن، ليس معناه أن جنسها حادث، والذي لا أول له هو الجنس عندهم، لا كل واحد واحد، فالذي أثبتوا له الحدوث، هو كل واحد واحد من الأعيان، وتلك لم يثبتوا لشيء منها قدماً، ولا قالوا: لا أول لشيء منها، والذي قالوا: لا أول له، بل هو قديم، هو النوع المتعاقب، وذلك لم يقولوا: إنه حادث. ثم إن هؤلاء أيضاً بعد ذلك يقررون ما ينفونه من امتناع حوادث لا أول لها، في ضمن دعواهم امتناع وجود ما لا يتناهى، فيقعدون قاعدة، فيقولون: لا يجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها، سواء كانت قديمة أو محدثة، خلافاً لمعمر والنظام وابن الراوندي وغيرهم من الملحدة، في قولهم: يجوز وجود ذوات محدثة لا نهاية لها، وخلافاً للفلاسفة في قولهم: يجوز وجود جواهر قديمة لا غاية لها.

٣٥٨- ومنهم من يسلك في دعوى امتناع دوام الحوادث مسلك الضرورة، كما سلكه طوائف، منهم أبو المعالي [الجويني] في إرشاده الذي جعله إرشاداً إلى قواطع الأدلة، وجعل أصل الأصول،

الذي بنى عليه جميع ما يذكره من أصـــول الدين، التي بها كفر أو بدع من خالفه هو دليل الأعراض المذكور، وسلك فيه مسلك من تقدمه من أهل الكلام، السالكين طريق المعتزلة في تقرير ذلك، وهو مبني على أربعة أركان: إثبات الأعراض، ثم إثبات حدوثها، ثم إثبات لزومها للجســـم، قال والأصـــل الرابع يشـــتمل على إيضـــاح اســـتحالة حوادث لا أول لها. قال: والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات العرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة، فأصـــل مقالتهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه، فلم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ولد مسبوق بوالد، وكل زرع مسبوق ببذر، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة، فنقول: موجب أصلكم يقضي بوجود حوادث لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لآحادها، على التعاقب في الوجود، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول، فإنا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها، ونقول من أصل الملحدة أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها، وما انتفت عنه النهاية يســـتحيل أن ينصـــرم بالواحد على إثر الواحد، فإذا تصرمت الدورات التي قبل هذه الدورة أذن انقضاؤها بتناهيها، وهذا القدر كاف في غرضنا.

قلت [أي ابن تيمية]: وهذه الحجة هي التي تقدم ذكر اعتراض كثير من النظار عليها، حتى أتباع أبي المعالي، كالرازي والآمدي والأرموي وغيرهم، وهم ينازعونه في قوله: إن بطلان ذلك معلوم بأوائل العقول، ويقولون: قد جوز ذلك طوائف متنوعة من العقلاء، الذين لم يتلقه بعضـــهم عن بعض من أهل الملل: المســـلمين واليهود والنصـــارى، ومن الفلاســـفة الأولين والآخرين وغيرهم، بل قد يقولون: إن هذا قول الأنبياء وأتباعهم، وفضـــلاء الطوائف، لا يريدون أن قدم العالم هو قول الأنبياء، بل يعلمون أن الله خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، كما أخبرت به الأنبياء، لكن يقولون: ما زال الله تعالى متكلماً، تكلم بما شاء، أو ما زال فاعلاً، يفعل بنفســه ما شــاء، أو ما زال يفعل الحوادث شـيئاً بعد شـيء، أو نحو

ذلك من المقالات، التي يقولون: إنها موافقة لقول الأنبياء صلوات الله عليهم، وأن أقوال الأنبياء لا تتم إلا بها ... ومن المعلوم أن العقل إذا قدر حوادث متوالية لم تزل ولا تزال، كان يعلم أن كل واحد منها قد انصرم وانصرم ما قبله، مع أنه قد قدر دوام هذا النوع، كما يعلم أن كل واحد منها له أول، مع تقديره أنه لا أول لها، فعلم أن هذا التقدير ينافي انصرام ما انصرم، ولا حدوث ما حدث، وإذا لم يتناف هذا وهذا لم يكن ثبوت أحدهما دليلاً على انتفاء الآخر، فعلم أن ما ذكروه لا ينافي جواز دوام الحدوث. وقد عارضهم المعترضون بالحوادث المستقبلة، وأوردوا سؤالهم، قالوا: فإن قيل: مقام أهل الجنان فيها مؤبد مسرمد، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها.
قلنا: المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالي، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى: ما لا يحصره عدد، ولا يحصيه أمد، والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول، وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض، وليس في حقيقة الحادث أن يكون له آخر.
وقد أجاب المعترضون عن هذا الكلام بأن ما مضى دخل في الوجود ثم خرج، فليس هو الساعة داخلاً في الوجود، وما يستقبل سيدخل في الوجود ثم يخرج، فكلاهما في الحال ليس بداخل في الوجود، وكلاهما لا بد من دخوله في الوجود وخروجه منه، فقد استوى هذا وهذا، في الدخول والخروج، وفي العدم الآن، لكن دخول هذا وخروجه ماض، ودخول هذا وخروجه مستقبل، وليس في هذا الفرق ما يمنع اشتراكهما، فهما اشتركا فيه، لا سيما والمضي والاستقبال أمران إضافيان، فما من حادث إلا ولابد أن يوصف بالمضي والاستقبال، فيوصف بالمضي باعتبار ما بعده، ويوصف بالاستقبال باعتبار ما قبله، فإذا نظر إلى حادث معين فما قبله ماض وما بعده مستقبل، وهكذا كل حادث. وإذا كانت الحوادث الدائمة كل منها يوصف بالمضي والاستقبال، لم يصح الفرق بينهما بذلك فإن من شرط الفرق اختصاص أحد

النوعين به وتأثيره في الحكم الذي فرق بينهما فيه لأجله، وكلا الأمرين منتف هنا، والدليل الدال على انتفاء دوام الحدوث يتناول هذا كتناول هذا، فإما أن يصــحا جميعاً وإما أن يبطلا جميعاً، ولهذا كان من طرد هذا الدليل، وهما إماما أهل الكلام نفاة الصـــفات: الجهم بن صفوان إمام الجهمية، وأبو الهذيل العلاف إمام المعتزلة، كلاهما ينفي دوام الحدوث في المستقبل كما نفاه في الماضي.

وإذا قال القائل: المســـتحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التعاقب، قيل له: فالمســـتقبلات تدخل في الوجود وهي لا تتناهى آحاداً على التعاقب، لكن لم تدخل بعد، وذاك دخل ثم خرج. وقوله [أي أبا المعالي الجويني الذي يرد عليه الآن شـــيخ الإســـلام]: (يستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد) هو محل النزاع إذا قصره على الماضـي، وإن كان اللفظ عاماً فهو خلاف ما سلمه، بل هؤلاء يقولون: يجب أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري ما لا يتناهى وإلا لزم أن يكون الرب لم يكن قادراً ثم صـــار قادراً، أو بالعكس من غير حدوث أمر أوجب انتقاله من القدرة إلى العجز وبالعكس، وهذا فيه سـلب للرب صـفة الكمال، وإثبات التغير بلا سـبب يقتضـيه، وذلك مخالفة لصـــريح المعقول والمنقول، ولهذا كان ما أنكره المســـلمون على هؤلاء قولهم: إن الرب في الأزل لم يكن قادراً ثم صـــار قادراً، وهو مما اســـتحل به المســـلمون لعنة بعض من أضيف إليه ذلك من أهل الكلام، لا سيما من يسلم أن الرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بصـفات الكمال، فإنه يجب أن يصـفه بأنه لم يزل ولا يزال قادراً، والقدرة لا تكون إلا على ممكن، فلزم إمكان فعله فيما لم يزل ولا يزال.

وقول القائل: من هؤلاء: إنه كان قادراً في الأزل على ما لم يزل، كلام متناقض، فإنه يقال لهم: حين كان قادراً: هل كان الفعل ممكناً؟ فلا بد أن يقولوا: لا، فإنه قولهم، فيقال لهم: كيف وصـف بالقدرة مع امتناع شـيء من المقدور؟ فعلم أنه مع امتناع الفعل يمتنع أن يقال

إنه: قادر على الفعل، وأما قوله: إثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض، فيقولون: هو تناقض إذا نفى الأولية عن نفس ما له أول، وهو كل واحد واحد من الحوادث. أما إذا نفى الأولية عما لم تثبت له أولية، وهو نوع الحوادث، لم يتناقض كما تقدم. ثم قالوا في الفرق بين الماضي والمستقبل ما قاله أبو المعالي قال: وضرب المحصلون لذلك مثالين في الوجهين، قالوا: مثال إثبات حوادث لا أول لها قبل كل حادث قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً، فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً، ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل: لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهماً، ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيك بعده ديناراً، فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط. فيقول المعترضون [ومنهم شيخ الإسلام]: هذا التمثيل ليس مطابقاً لمسألتنا، فإن قوله: لا أعطيك حتى أعطيك نفي للمضارع المستقبل إذا وجد قبله ماض، فحق القياس الصحيح والاعتبار المستقيم أن يقال: ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك قبله ديناراً، ولا أعطيتك ديناراً إلا أعطيتك قبله درهما فهذا إخبار أن كل ماض من الدراهم كان قبله دينار، وكل دينار كان قبله درهم، وهو نظير لحوادث الماضي التي قبل كل حادث منها حادث، كما أن قوله: لا أعطيك درهماً إلا أعطيك بعده ديناراً، أو لا ديناراً إلا وبعده درهم هو نظير الحوادث المستقبلة التي بعد كل حادث منها حادث، فإن أمكن أن يصدق في قوله في المستقبل، أمكن أن يصدق في قوله في الماضي، وإن امتنع صدقه في الماضي امتنع صدقه في المستقبل، إذ العقل لا يفرق بين هذا وهذا، ولكنه يفرق بين قوله: لا أعطيك حتى أعطيك وبين قوله: ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك.

فإذا كان منتهى النظار هو القياس العقلي والاعتبار، وهم في القياس الذي جعلوه أصل أصول الدين يقيسون الشيء بما يبين مفارقته إياه في عين الحكم الذي سووا بينهما فيه، علم أن ذلك قياس باطل.

وهذا من أعظم أصولهم، أو أعظم أصولهم الذي بنوا عليها نفيهم لما نفوه من أفعال الرب وصفاته، وعارضوا بذلك ما أرسل به رسله من أنبائه وآياته. وقوله: لا أعطيك حتى أعطيك مثل قول: ما أعطيتك حتى أعطيتك، فهنا نفي الماضي حتى يوجد الماضي، وهناك نفي المستقبل حتى يوجد المستقبل، وكلاهما ممتنع، فإنه نفي للشيء حتى يوجد الشيء، وحقيقته الجمع بين النقيضين، حتى يجعل الشيء موجوداً معدوماً، كما لو قيل: لا يوجد هذا حتى يوجد هو نفسه، فيقتضي أن يكون وجوده قبل وجوده، بل في حال عدمه، فيكون قد جعل موجوداً حال كونه معدوماً، وهذا ممتنع بين الامتناع، بخلاف قوله: ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله، ولا أعطيك إلا أعطيك بعده فإنه إثبات بعد كل عطاء عطاء، وقبل كل عطاء عطاء، فهذا يتضمن إثبات بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل، وقبل كل حادث ماض حادث ماض، فأين هذا من هذا؟

... ولهذا كان الذين اتبعوا هؤلاء من المتأخرين، كالرازي والآمدي وغيرهما، قد يتبين لهم ضعف هذا الأصل الذي بنوا عليه حدوث الأجسام، ويترجح عندهم حجة من يقول بدوام فاعلية الباري تعالى، وهم يعلمون أن دين المسلمين واليهود والنصارى: أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام، وأن الله خالق كل شيء، لكن قد لا يجمعون بين ذلك وبين دوام فاعلية الباري، لكنهم لم يبنوا على ثبوت الأفعال القائمة به المقدورة المرادة له، فيبقون دائرين بين مذهب الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم الأفلاك، معظمين لأرسطو وأتباعه كابن سينا، وبين مذهب أهل الكلام القائلين بتناهي الحدوث، وربما رجحوا هذا تارة وهذا تارة، حتى قد يصير الأمر عندهم كأن دين المسلمين ودين الملاحدة عدلا جهل، أو ربما مالوا أحياناً إلى دين الملاحدة، حتى قد يصنفون في الشرك والسحر، كعبادة الكواكب والأصنام [مثل ما فعل الرازي]، وأصل ذلك نفيهم لما يجب إثباته من فعل الرب تعالى، كما دل عليه المنقول والمعقول، فإن هؤلاء قد يثبتون أن الذين نفوا قيام الأمور الاختيارية بذات الله تعالى، وسموا

ذلك نفي حلول الحوادث به، ليس لهم على ذلك حجة صـــحيحة: لا عقلية ولا سمعية، بل الــذيــن نــفــوا ذلــك مــن جمــيــع الــطــوائــف يــلــزمــهــم الــقــول بــه. فإن كان هذا الأصــل في المعقول، ولزومه للطوائف، ودلالة الشــرع عليه، بهذه القوة، وبتقدير إبطاله يلزم ترجيح مذهب الملاحدة المبطلين شــرعاً وعقلاً، على أقوال المرســلين الثابة شــرعاً وعقلاً، أو تكافي المسلمين بين أهل الإيمان وأهل الإلحاد -تبين ما ترتب على إنكار ذلك من الضلال والفساد.

٣٥٩- الفرق بين التســلســل في أصــل التأثير وتمامه، وبين التســلســل في الآثار، يظهر صــحة الدليل، الذي احتج به غير واحد من أئمة الســـنة، على أن كلام الله غير مخلوق، مثل ســـفيان بن عيينة. وبيان ذلك: أنه إذا دل على أن الله لم يخلق شــيئاً إلا بكن، فلو كانت كن مخلوقة، لزم أن يخلق بكن أخرى، وتلك الثانية بثالثة، وذلك هو من التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء، فإنه تسلسل في أصل التأثير، فإنه لا يخلق شيئاً إلا بكن، فإذا لم يخلق كن لم يخلق شيئاً، ولو خلق "كن" لكان قد خلق بعض المخلوقات بغير "كن"، فيلزم الدور الممتنع، وهو المســتلزم للجمع بين النقيضـــين، وهو أن تكون موجودة معدومة، وأيضـــاً فإذا قدر أنه خلق الأولى بالثانية، والثانية بالثالثة، وهلم جراً، فلا بد من وجود جميعها في آن واحد، فإن كل واحد منها شـــرط في الثانية، وهي من الأمور الوجودية المشـروطة في التأثير، فلا بد أن تكون موجودة عند وجود الأثر، كالاستطاعة والقدرة، وحياة الفاعل، وعلمه، وسائر شروط الفعل، فإنها كلها لا بد من وجودها عند وجود الفعل.

ولهذا اتفق أهل الســنة المثبتون للقدر، على أن الاســتطاعة لا بد أن تكون مع الفعل وتنازعوا في جواز وجودها قبله، ودوام وجودها إلى حين الفعل في حق المخلوق، على قولين، وأما في حق الخالق، فاتفقوا على بقائها ودوامها إلى حين الفعل. والصحيح الذي عليه السلف وأئمة الفقهـاء، أنها تكون موجودة قبـل الفعـل، وتبقى إلى حين الفعـل، ولهـذا يجوز عنـدهم وجود

الاستطاعة بدون الفعل، كما في حق العصاة، ولولا هذا لم يكن أحد ممن كفر وعصى الله إلا غير مستطيع لطاعة الله، وهو خلاف الكتاب والسنة، قال تعالى... {فاتقوا الله ما استطعتم} وقال: {فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين} ومعلوم أنه ليس المنفي هنا استطاعة لا تكون إلا مع الفعل، فإنه قد يكون حينئذ معنى الكلام، فمن لم يفعل فعليه صيام شهرين متتابعين، وكذلك يكون الأمر بالتقوى لمن اتقى لا لمن لم يتق ... وهذا باطل، فعلم أن المراد استطاعة توجد بدون الفعل، وما كانت موجودة بدون الفعل أمكن وجودها قبله بطريق الأولى.

وقد بين في غير هذا الموضع أن تسلسل العلل والمعلولات ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء، وكذلك تسلسل الفعل والفاعلين، والخلق والخالقين، فيمتنع أن يكون للخالق خالق، وللخالق خالق إلى غير نهاية، ولهذا بين النبي ﷺ أن هذا من وسوسة الشيطان، فقال في الحديث الصحيح: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته» ... وكذلك إذا قيل: لا يخلق شيئاً إن لم يخلق كذا، ولا يخلق كذا إن لم يخلق كذا، كان هذا ممتنعاً، لأنه منع وجود الخالق بالكلية، حتى يوجد تمام كونه مؤثراً، وتمام كونه مؤثراً موقوف على تمام آخر، فيلزم ألا يوجد تمام كونه خالقاً، فيلزم ألا يخلق شيئاً قط. فإذا علم أنه لا يخلق شيئاً إلا بكن فلو كان كن مخلوقاً بكن أخرى وهلم جراً، كان كل واحدة من ذلك بها يصير خالقاً، ولم يوجد شيء من ذلك، فيمتنع أن يصير خالقاً، وهذا بخلاف ما إذا قيل: يخلق هذا بكن، وهذا قبله أو بعده بكن وهلم جراً، فإن هذا يقتضي أنه لا يوجد الثاني إلا بعد وجود الأول، والتوقف ها هنا على الشرط، هو فعله لهذا المعين، لا أصل الفعل، فلهذا كان في هذا نزاع مشهور، بخلاف الأول. ومعلوم أن الأدلة العقلية لا تدل على قدم شيء من العالم، وإنما غايتها أن تدل على دوام الفاعلية، وامتناع كونه فاعلاً بعد أن لم يكن ... وأيضاً فالذات نفسها ليست موجباً تاماً في

الأزل لشيء من الحوادث، وهي لم تزل على ما كانت عليه، فيلزم ألا تكون موجبة لشيء من الحوادث في الأبد، وإلا لزم الإحداث بلا سبب حادث. وهؤلاء [الفلاسفة القائلين بقدم العالم] فروا من حدوث الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب، وادعوا دوام حدوثها بلا سبب، فكان الذي فروا إليه شراً من الذي فروا منه، كالمستجير من الرمضاء بالنار.

وأما إن قيل: إن الفاعل نفسه تقوم به إرادات وأفعال توجب تخصيص كل وقت بما أحدثه فيه، كان هذا مبطلاً لحجتهم، إذ يمكن والحال هذه أن يحدث شيئاً بعد شيء مع دوام فاعليته، بل هذا مبطل لمذهبهم، فإن من تصور هذا الفاعل علم يقيناً امتناع مقارنة شيء من أفعاله ومفعولاته له، وعلم أن كل واحد من أفعاله ومفعولاته لا يكون إلا حادثاً، لا مساوياً له أزلاً وأبداً، وإن كان هذا معلوماً في كل ما يقدر أنه فاعل، فهو فيما يقدر أنه فاعل بمشيئته وقدرته وأفعاله تقوم به، أظهر وأظهر.

ثم يقال: إما أن يكون تسلسل كمال المؤثرات ممكناً، وإما أن يكون ممتنعاً، فإن كان ممتنعاً لزم حدوث كل ما سوى الله، وأنه لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً، وهو مبطل لقولهم، وإن كان ممكناً لم يلزم إلا دوام كونه مؤثراً في شيء بعد شيء، وهذا لا حجة لهم فيه، بل هو مبطل لحجتهم ومذهبهم كما تقدم، والقول في الثاني كالقول في الأول، فيلزم التسلسل في الآثار، وإذا كان ذلك لازماً كان جائزاً بطريق الأولى، وإذا كان جائزاً بطل القول بأنه محال، فبطلت الحجة.

٣٦٠- قال الرازي: (فأما القائلون بأن واجب الوجود واحد، فقد اختلفوا على قولين: منهم من قال: إنه تعالى لم يكن في الأزل فاعلاً، ثم صار فيما لا يزال فاعلاً، وهم المليون بأسرهم، ومنهم من قال: أنه كان في الأزل فاعلاً، وهم أكثر الفلاسفة).

قلت [أي شيخ الإسلام رداً على الرازي]: القول الذي حكاه عن المليين بأسرهم هو قول طوائف من أهل الكلام المحدث منهم، الذين ذمهم السلف والأئمة، ولا يعرف هذا القول

عن نبي مرسل، ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، لم يقل أحد من هؤلاء: إن الله لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً، وإنما المعروف عنهم ما جاء به الكتاب والسنة، من أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن، وهذا هو الذي نطق به الكتاب والسنة، واتفق عليه أهل الملل. وكذلك نقله عن جمهور الفلاسفة: إن الله لم يزل فاعلاً، كلام مجمل، فجماهير الفلاسفة لا يقولون بقدم العالم، وأول من ظهر عنه منهم القول بقدمه هو أرسطو، ولا يلزم من قال: إنه لم يزل فاعلاً، أن يقول بقدم شيء من العالم، إذ يمكنه مع ذلك أن يقول: لم يزل فاعلاً لشيء بعد شيء، فكل ما سواه مخلوق محدث، وهو لم يزل فاعلاً. وقد أخبرت الرسل أن الله خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأن الله كان ولم يكن قبله شيء، وكان حينئذ عرشه على الماء، ثم كتب في الذكر كل شيء، ثم خلق السموات والأرض، وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا قول أحد من السلف، هذا القول الذي حكاه عن أهل الملل كلهم، بل صرح أئمة الإسلام بأن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، قادراً على ما يشاء، فاعلاً يقوم به الفعل الذي يشاؤه، بل وصرحوا أنه لم يزل فاعلاً، وأن الحي لا يكون إلا فعالاً، يقوم به الفعل. ولفظ بعضهم: إن الحي لا يكون متحركاً، وعبارة بعضهم: كان محسناً فيما لم يزل، عالماً بما لم يزل، إلى ما لم يزل، وعبارة بعضهم: كان غفوراً رحيماً، عزيزاً حكيماً، ولم يزل كذلك. فنقل الرازي لمقالة أهل الملل، كنقل ابن سينا لمقالات الفلاسفة، فكلا الرجلين لم يذكر في هذا المقام أقوال أئمة الفلاسفة المتقدمين الأساطين، ولا أقوال الأنبياء والمرسلين، ومن اتبعهم من الصحابة والتابعين، كأئمة المسلمين وعلماء الدين، بل هذه الخمسة الأقوال التي ذكرها هذان وأتباعهما، ليست قول هؤلاء، ولا قول هؤلاء، ولهذا كان جميع ما ذكروه، من الأقوال التي ينصرونها ويزيفونها، أقوالاً يظهر فسادها وتناقضها.

٣٦١- [أطال شيخ الإسلام ابن تيمية الكلام كثيراً في مسألة حوادث لا أول لها وقد تحدث عنها في مواضع كثيرة في كتابه هذا، وسبب ذلك أنها –كما قال- العمدة التي يعتمد عليها نفاة الصفات من كل الفرق وسبب ضلالهم الأعظم، ويعتمد عليها كذلك الفلاسفة والدهرية والملاحدة لكن بطريقة عكسية ليثبتوا قدم العالم وأنه لا خالق له، وهذه المسألة من أدق مسائل العقيدة إن لم تكن أدقها وأصعبها على الفهم، ومن باشر التدريس والشرح يعلم ذلك جيداً، ولهذا رأيت أن أضيف هنا إشارات بسيطة توضح مقصد شيخ الإسلام وتنصر رأيه:

أ- شيخ الإسلام يقول –مثل المسلمين جميعاً- إن كل ما سوى الله مخلوق كائن بعد أن لم يكن، مسبوق بعدم نفسه، خلقه الله سبحانه وحده. وهذه النقطة مهمة كررها شيخ الإسلام كثيراً وهي تبين كذب وبهتان من يرمي شيخ الإسلام بالباطل ويقول إن قوله مثل قول الفلاسفة.

ب- يقول أيضاً إنه لا يوجد شيء معين قديم –أي لا أول له- لكن جنس الخلق والفعل قديم، يعني كون الله يخلق خلقاً ويفعل أفعالاً هذا الذي لا أول له.

ج- بنى النقطة السابقة على مسألة قطعية ألزم فيها الفلاسفةُ أهلَ البدع من جهمية ومعتزلة وما شابه، وذلك أن الذي لا يفعل لا يصبح فاعلاً هكذا بدون سبب حادث، ولا يترجح فعله على عدم فعله بدون مرجح، فلا يستقيم لأي عقل سليم تصور أن يكون الله لا يفعل شيئاً مطلقاً في زمن لا نهاية له ثم يصير فاعلاً متكلماً ... إلخ من صفاته سبحانه دون أي سبب حادث، وهذا الذي أجبر الجهمية على نفي الصفات كلها وأجبر الأشعرية والماتريدية وغيرهم على نفي الصفات الاختيارية كالنزول والغضب وما شابه، وردوا الآيات والأحاديث القطعية لهذا السبب وقالوا بأقوال لم يقلها أحد من سلف الأمة فضلوا وأضلوا، وقاعدة أن الذي لا يفعل لا يصير فاعلاً دون أي سبب حادث ولا يترجح فعله على عدم فعله بدون مرجح من مستقرات ومسلمات العقول، وقد صاغها نيوتن في العصر الحديث تحت عنوان

"قانون نيوتن الأول" فقال :إن الشيء الساكن يظل ساكناً والشيء المتحرك يظل متحركاً بسرعة منتظمة في خط مستقيم ما لم تؤثر عليك قوة محصلتها تغير من حالته.

د- إن اعترض على ما سبق أن الله لا يقاس بالأشياء فالرد:

أولاً: أنه لم يثبت في كتاب أو سنة أو قول أحد من أئمة سلف الأمة نفي حوادث أو أفعال لا أول لها (ك"جنس"، كما فصلنا في النقاط السابقة) بل الثابت عنهم غير ذلك وأن الله دائماً وأبداً خالق فاعل لم تعطل صفاته أبداً كما نقل عنهم شيخ الإسلام.

ثانياً: أن هذه بدهية عقلية خلقها الله في عقولنا يستحيل علينا تصور عكسها لأي شيء كان (ولهذا كان اسم الكتاب درء تعارض العقل والنقل)

هـ- يلزم من نفي حوادث وأفعال لا أول لها نفي حوادث وأفعال لا آخر لها، وهذا اللازم يعلمه كل ذكي متمرس في العلوم العقلية ويسلم به، ولهذا التزم الجهمية وأئمة المعتزلة هذا اللازم وقالوا إن الله سيعود معطلاً كما كان معطلاً وستفنى الجنة والنار أو تفنى الحركات فيهما، فطموا الوادي على القرى وأتوا بالتي تملأ الفم وعارضوا مرات ومرات قطعيات الكتاب والسنة بهذا الأصل الفاسد (أي نفي حوادث لا أول لها) وحين حاول الأشعرية والماتريدية الرد عليهم كان الرد ضعيفاً لا يغني شيئاً كما بين شيخ الإسلام في رده على الجويني في مسألة درهم ودينار المذكورة في النقطة قبل السابقة (رقم ٣٥٩).

و- أيضاً فكما أن الله هو الآخر الذي ليس بعده شيء رغم أن الجنة والنار لا تفنيان لكن هذا لم يعارض أن الله هو الآخر لأنهما قائمتان بإقامة الله لهما، فلا يعارض –كذلك- أن الله خلق خلقاً في الأول مع أنه هو الأول الذي ليس قبله شيء، كما قال تعالى {هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } وقال النبي ﷺ " اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء" رواه مسلم في صحيحه

ز- أخيراً -وهي النقطة الأهم- يكمن نفور كثير من المسلمين من الإقرار بمسألة حوادث ومخلوقات لا أول لها (كجنس) من عدم قدرة عقلهم على تكييف الأمر، وهذه المسألة مثل باقي صفات الرب يمرها - أهل السنة بلا كيف- بعد إثبات المعنى، وذلك يظهر بأن تعلم أنك عند التحقيق لا تقدر على تكييف كون الله لا أول له فقد اعتاد عقلك على تصور أن كل شيء مسبوق بشيء، فنحن نثبت معنى لا أول له لكن لا نقدر على تكييفه، بل لا تقدر على تصور كون الجنة والنار لا تفنيان (وإن كان هذا أقرب للعقل) لكن لو حققت النظر ستجد نفسك عاجزاً عن التكييف لأن هذا يعني عند التحقيق توقف الزمن فيهما ولا قبل لك بتكييف هذا، فنفس الشيء يقال في أن الله مازال يخلق خلقاً ويفعل أفعالاً منذ الأزل دون أول رغم أن كل هذا الخلق وتلك الأفعال مسبوقة بالعدم وأن الله سيظل يفعل ويخلق إلى الأزل.

وإني أذكر هنا مثالاً للتقريب أكثر، وهو أن معنى لا أول له يعبر عنها رياضياً بسالب ما لا نهاية (-∞) وإضافة أي رقم ل -∞ تظل النتيجة -∞ (-∞ + ١= -∞) فإنه وإن كان (-∞ + ١) أكبر من (-∞) أي متأخراً عليه في الزمان -لو أردنا التطبيق على مسألتنا- يظل الرقم (-∞ + ١) لا أول له مثل (-∞)، فإن قال قائل إن الرقم (-∞) لا يمكن تصوره (تكييفه) أصلاً، نقول له هذا هو المطلوب فإن كون الله لا أول له نوقن به ونعلم معناه لكن لا نكيفه، وكذلك ما خلق وفعل من خلق وأفعال لا أول لها مسبوقة بعدم نفسها والله قبلها وخالقها وفاعلها. ونفس الشيء يقال في تصور فكرة أن الله هو الآخر الذي ليس بعده شيء مع كون الجنة والنار لا تفنيان لكن نستخدم (+∞ - ١= +∞).

تدبر ما ذكرته في هذه النقاط جيداً يزول عنك كثير من الإشكال بفضل الله.]

٣٦٢- ابن سينا عرف أن قوله لا يتم إلا بما ادعاه من التوحيد الذي مضمونه نفي صفات الرب وأفعاله القائمة بنفسه، كما وافقه على ذلك من وافقه من المعتزلة، وبموافقتهم له على ذلك

استطال عليهم، وظهر تناقض أقوالهم، وإن كان قوله أشد تناقضاً من وجه آخر، لكنه صار يحتج على بطلان قولهم بما اشتركوا هم وهو فيه من نفي صفات الله الذي هو أصل الجهمية، وهكذا هو الأمر، فإن حجة القائلين بقدم العالم، التي اعتمدها أرسطو طاليس وأتباعه، كالفارابي وابن سينا وأمثالهما، لا تتم إلا بنفي أفعال الرب القائمة بنفسه ... وإلا فإذا نوزعوا في هذا الأصل بطلت حجتهم، وإذا سلم لهم هذا الأصل صار لهم حجة على من سلمه لهم، كما أن عليهم حجة من جهة أخرى، ولهذا كان مآل القائلين بنفي أفعال الرب الاختيارية القائمة به في مسألة قدم العالم: إما إلى الحيرة والتوقف، وإما إلى المعاندة والسفسطة، فيكونون إما في الشك وإما في الإفك، ولهذا كان الرازي يظهر منه التوقف في هذه المسألة في منتهى بحثه ونظره، كما يظهر في المطالب العالية، أو يرجح هذا القول تارة، كما رجح القدم في المباحث المشرقية، وهذا تارة، كما يرجح الحدوث في الكتب الكلامية، وابن سينا وصى بالأصل المتضمن نفي صفات الرب وأفعاله القائمة به، ثم ذكر القولين في قدم العالم وحدوثه، مع ترجيحه القدم، مفوضاً إلى الناظر الاختيار، بعد أن يسلم الأصل الذي به يحتج على القائلين بالحدوث. ونحن نبين إن شاء الله أن قوله، مع تسليم نفي الصفات والأفعال القائمة بالله، أشد فساداً وتناقضاً من قول القائلين بالحدوث، فإن كان في قول هؤلاء ما يناقض صريح العقل، ففي قول أصحابه من مناقضة المعقول الصريح ما هو أشد من ذلك، وذلك أنه إذا كانت الذات بسيطة ليس لها فعل يقوم بها أصلاً، بل كان امتناع صدور الأمور المختلفة، والحادثة عنها بوسط أو بغير وسط دائماً، أشد امتناعاً من صدور ذلك بعد أن لم يصدر، فإنه إن أمكن أن يحدث عنها حادث بلا سبب محدث منها، أمكن حدوث الحوادث عنها بعد أن لم تحدث، وإن لم يمكن كان حدوث الحوادث المختلفة عنها، بوسط أو غير وسط دائماً من غير فعل منها، هو أبعد في الامتناع من صدور المختلفات عنها بعد أن لم تصدر. ولهذا كان أرسطوطاليس مقدم هؤلاء لم يذكر علة فاعلة

لحدوث الحركة، وإنما ذكر أن سبب الحوادث الحركة الفلكية وما يحدث عنها، وذكر لذلك علة غائية، فذكر أن كل متحرك فلا بد له من محرك يحركه، وجعل الأول يحرك الفلك، كما يحرك الإمام المقتدى به المشبه به للمأموم المقتدي المتشبه، وقد يشبه ذلك، كما يحرك المعشوق عاشقه، ومعلوم أن هذا التحريك ليس هو بفعل من المحرك، ولا قصد، وتلك الحركة حادثة بعد أن لم تكن، فنسأل عن الفاعل لتلك الأجسام الممكنة، فإن الممكن وإن كان قديماً لا بد له من فاعل، فما الفاعل لها؟ ونسأل عن العلة الفاعلة لتلك الحوادث، فإن المتحرك ممكن، فالمحرك إذا كان أموراً تحدث في ذاته، كما يقولونه في تصورات النفس الفلكية وشوقها، قيل لهم: فما المحدث لتلك التصورات والإرادات شيئاً بعد شيء، وهي أمور ممكنة كانت بعد أن لم تكن، وهي قائمة بممكن هو مفتقر إلى غيره، ليس بواجب بنفسه. معلوم أن الحركة لا يكفي في حدوثها العلة الغائية، بل لا بد من العلة الفاعلية، ومعلوم أن افتقار الفعل إلى الفاعل، إن لم يكن مثل افتقاره إلى الغاية لم يكن دونها، بل العقل يعلم افتقار الفعل الحادث إلى الفاعل قبل علمه بافتقاره إلى الغاية.

٣٦٣- فهذا الرجل [ابن رشد] مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظمين لطريقتهم، المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين، كأرسطو وأتباعه، يبين أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم، من طريقة الأعراض ونحوها، وأن الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامة وللخاصة، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة، والطرق التي لأولئك، هي مع طولها وصعوبتها، لا تفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة، هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره، ولم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن، فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلهية بأنواع من الطرق وأكمل الطرق، كما قد بسط في موضعه، والذي قاله من أن هذه الطرق المعتزلية، كطريقة الأعراض المبنية على امتناع حوادث لا أول لها، لم يبعث الرسول بدعوة الخلق إليها، ولا كان سلف الأمة يتوسلون

بها إلى معرفة الله -هو أمر معلوم بالاضطرار لكل من كان عالماً بأحوال الرسول ﷺ، وأصحابه والسلف، ولكل من تدبر القرآن والحديث، وكل متكلم فاضل، كالأشعري وغيره، يعلم ذلك، كما تقدم كلام الأشعري، وأما كون هذه الطرق المعتزلية -كطريقة الأعراض والتركيب والاختصاص- هي برهانية أو ليست برهانية، وهي تفيد العلم أو لا تفيده، فهذا مما يعلم بنظر العقل الصريح، فمن كان ذكياً طالباً للحق، عرف الحق في ذلك. ولنا مقصودان: أحدهما: أن ما به يعلم ثبوت الصانع وصدق رسوله، لا يتوقف على هذه الطرق المعتزلية الجهمية، وهذه الطرق هي التي يقال: إنها عارضت الأدلة الشرعية، ويقال: إن القدح فيها قدح في أصل الشرع، فإذا تبين أنها ليست أصلاً للعلم بالشرع كما أنها ليست أصلاً لثبوته في نفسه بالاتفاق، بطل قول من يزعم أن القدح في هذه العقليات قدح في أصل الشرع، وهو المطلوب.

والمقصود الثاني أن هذه العقليات المعارضات للشرع باطلة في نفسها، وإن لم نقل إنها أصل للعلم به، وقد ذكرنا من قدح فضلاء أهل الكلام والفلسفة فيها بالأدلة العقلية ما يحصل هذا المقصود.

فمن كان له نظر ثاقب في هذه الأمور عرف حقيقة الأمر، ومن كان لا يفهم بعض الدقيق من كلامهم، كفاه أن يعلم أن هؤلاء النظار يقدح بعضهم في أدلة بعض، وأنهم لم يتفقوا على مقدمتين عقليتين، ولا مقدمات ولا مقدمة واحدة يمكن أن يستنتج منها دليل عقلي، يصلح لمعارضة أخبار الرسول ﷺ، بل إن اتفقوا على مطلوب، كاتفاق طائفة من أهل الكلام وطائفة من أهل الفلسفة على نفي العلو مثلاً -فهؤلاء يثبتون ذلك وينفون التجسيم بدليل الأعراض، والآخرون يطعنون في هذا الدليل ويثبتون فساده في العقل، وهؤلاء يثبتون ذلك بدليل نفي التركيب العقلي، وأولئك يثبتون فساد هؤلاء، فصار هذا بمنزلة من ادعى حقاً وأقام عليه بينتين، وكل بينة تقدح في الأخرى، وتقول: إنها كاذبة فيما شهدت به، وتبدي ما يفسد

شـــهادتها، وأنها غير صـــادقة، فلا يمكن ثبوت الحق بذلك، لأنا إن صـــدقنا كلاً منهما فيما شـهدت به من الحق، وفي فسـق أولئك الشـهود لزم أن لا تقبل شـهادة أولئك الشـهود، فلا تقبل شـــهادة لا هؤلاء ولا هؤلاء، فلا يثبت الحق، وإن عينا إحدى البينتين بالقبول، أو قبلنا شـــهادتهما في الحق دون جرح الأخرى، كان تحكماً. مع أنه ما من مطلوب من المطالب إلا وقد تنازع فيه أهل الكلام والفلسفة جميعاً، فأهل الفلسفة متنازعون في الجهة وحلول الحوادث، وأهل الكلام متنازعون أيضـــاً في ذلك، والمثبتون من هؤلاء وهؤلاء يقدحون في أدلة النفاة بالقوادح العقلية، وأهل السنة، وإن كانوا يعرفون بعقولهم من المعاني الصحيحة نقيض ما يقول النفاة، فلا يعبرون عن صـفات الله بعبارات مجملة مبتدعة، ولا يطلقون القول بأن الله جسـم، وأنه تحله الحوادث، وأنه مركب، ولا نحو ذلك، ولا يطلقون من نفي ذلك ما يتناول نفي ما أثبته الرسـول ودلت العقول عليه، بل يفسـرون المجملات، ويوضـحون المشـكلات، ويبينون المحتملات، ويتبعون الآيات البينات، ويعلمون موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح.

٣٦٤- ليس في المخلوقات ما يســتقل بمفعول أصـــلاً، فالقلب الذي هو ملك البدن، وإن كان منه تصـدر الإرادات المحركة للأعضـاء، فلا يسـتقل بتحريك، إلا بمشـاركة الأعضـاء وقواها كما تقدم، وولاة الأمور، المدبرون للمدائن والجيوش، لا يستقل أحدهم بمفعول، إن لم يكن له من يعينه عليه، وإلا فقوله وعمله أعراض قائمة به لا تجاوزه، وكل ما يصــدر خارجاً عنه فمتوقف على أســـباب أخرى خارجة عن محل قدرته وفعله. وهذا كله مما يبين عجز كل مخلوق عن الاستقلال بمفعول ما، فلا يكون شيء من المخلوقات رباً لشيء من المخلوقات ربوبية مطلقة أصـلاً، إذ رب الشـيء من يربه مطلقاً من جميع جهاته، وليس هذا إلا لله رب العالمين، ولهذا منع في شـريعتنا من إضـافة الرب إلى المكلفين، كما قال ﷺ: «لا يقل أحدكم: اسـق ربك أطعم ربك»، بخلاف إضـافته إلى غير المكلفين، كقول النبي ﷺ لمالك بن عوف الجشـــمي: «أرب إبل أنت أم رب شـــاء؟» وقولهم: رب الثوب والدار، فإنه ليس في هذه الإضـــافة ما

يقتضي عبادة هذه الأمور لغير الله، فإن هذا لا يمكن فيها، فإن الله فطرها على أمر لا يتغير، بخلاف المكلفين، فإنهم يمكن أن يعبدوا غير الله، كما عبد المشركون به من الجن والإنس غيره، فمنع من الإضافة في حقهم تحقيقاً للتوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، ولهذا لم يكن شيء يستلزم وجود المفعولات إلا مشيئة الله وحده، فما شاء الله كان، وإن لم يشأ ذلك غيره، وما لم يشأ لا يكون، ولو شاءه جميع الخلق.

٣٦٥- توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرون به، وذلك وحده لا ينفع، وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية من أهل الكلام والفلسفة، يظنون أن هذا هو غاية التوحيد، كما يظن ذلك من يظنه من الصوفية، الذين يظنون أن الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية، وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من الجهل بالتوحيد، الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب، فإن هذا التوحيد -الذي هو عندهم الغاية- قد كان مشركو العرب يقرون به، كما أخبر الله عنهم، ولكن كثير من الطوائف قصر فيه، مع إثباته لأصله، كالقدرية الذين يخرجون أفعال الحيوان عن قدرة الله ومشيئته وخلقه، ولازم قولهم حدوث محدثات كثيرة بلا محدث، وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم، فلازم قولهم أن الحوادث جميعها ليس لها فاعل، ثم هم يجعلون بعض مبدعات الرب هي الفاعلة لما سواه، كما يزعمون مثل ذلك في العقل. ومشركو العرب كانوا خيراً في التوحيد من هؤلاء، فإن هؤلاء غايتهم أن يثبتوا أسباباً لبعض الموجودات، لكن الأسباب لا تستقل، بل تفتقر إلى مشارك، وانتفاء معارض، وقد يثبتون أسباباً وعللاً لا حقيقة لها، كالعقول التي يزعمون أنها أبدعت ما سواها، وأما المجوس الثنوية فهم أشهر الناس قولاً بإلهين، لكن القوم متفقون على أن إله الخير المحمود هو النور الفاعل للخيرات، وأما الظلمة -التي هي فاعل الشرور- فلهم فيها قولان: أحدهما: أنه محدث حدث عن فكرة رديئة من النور، وعلى هذا فتكون الظلمة مفعولاً للنور، لكنهم جهال أرادوا تنزيه

الرب عن فعل شر معين، فجعلوه فاعلاً لأصل الشر، ووصفوه بالفكرة الرديئة التي هي من أعظم النقائص، وجعلوها سبباً لحدوث أصل الشر.

والقول الآخر قولهم: إن الظلمة قديمة كالنور، فهؤلاء أثبتوا قديمين، لكن لم يجعلوهما متماثلين ولا مشتركين في الفعل، بل يمدحون أحدهما ويذمون الآخر. ولذلك من قال من الملاحدة كمحمد بن زكريا الرازي الطبيب وأمثاله الذين اتبعوا قول طائفة من الملاحدة الفلاسفة القائلين بالقدماء الخمسة التي هي: واجب الوجود، والنفس، والهيولى، والدهر، والخلاء، وأن سبب حدوث العالم أن النفس تعلقت بالهيولى، فلم يمكن واجب الوجود أن يخلصها منها حتى تمتزج بالعالم، فتذوق ما فيه من الشرور، وسبب قوله هذا القول أنه كان يقول بحدوث العالم، وطولب بسبب حدوثه، فأثبت نوعاً من الحركات سماها الحركة الفلتية، وشبهها بالريح والصوت الذي يخرج من الإنسان بغير اختياره، وجعل عشق النفس للهيولى من هذا الباب، وظهر للناس جهله في إلحاده، فإن هذه الحركة على أي وجه كانت حادثة بعد أن لم تكن، فيسأل عن سبب حدوثها، كما يسأل عن سب حدوث حركة أخرى، فلم يتخلص بهذا الجهل من السؤال.

والمقصود أن كثيراً من أهل الشرك والضلال قد يضيف وجود بعض الممكنات، أو حدوث بعض الحوادث، إلى غير الله، وكل من قال هذا لزمه حدوث الحادث بلا سبب، وهم مع شركهم، وما يلزمهم من نوع تعطيل في الربوبية، لا يثبتون مع الله شريكاً مساوياً له في أفعاله ولا في صفاته.

٣٦٦- والآية فيها قولان معروفان للمفسرين: أحدهما: أن قوله: {لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا}، أي بالتقرب إليه والعبادة والسؤال له، والثاني: بالممانعة والمغالبة.

والأول هو الصحيح، فإنه قال: {لو كان معه آلهة كما يقولون}، وهم لم يكونوا يقولون: إن آلهتهم تمانعه وتغالبه، بخلاف قوله: {وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا

بعضهم على بعض}، فهذا في الآلهة المنفية، ليس فيه أنها تعلوا على الله، وأن المشركين يقولون ذلك، وأيضاً فقوله: {لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا}، يدل على ذلك، فإنه قال تعالى: {إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا}، والمراد به اتخاذ السبيل إلى عبادته وطاعته، بخلاف العكس، فإنه قال: {فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا}، ولم يقل: إليهن سبيلاً. وأيضاً فاتخاذ السبيل إليه مأمور به، كقوله: {وابتغوا إليه الوسيلة} ...

٣٦٧- الذي ذكره النظار عن المتكلمين، الذي سموه دليل التمانع، برهان تام على مقصودهم، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين وإن كان هذا هو توحيد الربوبية، والقرآن يبين توحدي الإلهية وتوحيد الربوبية، لكن المقصود هنا أن اعتراض هذا على دليل نظار المتكلمين هو اعتراض مشهور، قد ذكره غيره، وظنوا أنه اعتراض قادح في الدلالة، كما ذكر ذلك الآمدي وغيره، وحتى ظن بعض الناس أن التوحيد إنما يعرف بالسمع، وليس الأمر كما ظنه هؤلاء، بل هو برهان صحيح عقلي [أي دليل التمانع في قوله تعالى {ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض}] كما قدره فحول النظار، ... وذلك أن هؤلاء النظار قالوا: إذا قدر ربان متماثلان فإنه يجوز اختلافهما، فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر، وحينئذ: إما أن يحصل مراد أحدهما، أو كلاهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما، والأقسام الثلاثة باطلة، فيلزم انتفاء الملزوم.

أما الأول: فلأنه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين، وأن يكون الشيء الواحد حياً ميتاً، متحركاً ساكناً، قادراً عاجزاً، إذا أراد أحدهما أحد الضدين وأراد الآخر الضد الآخر. وأما الثاني: فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما، لزم عجز كل منهما، وذلك يناقض الربوبية، وأيضاً فإذا كان المحل لا يخلو من أحدهما، لزم ارتفاع القسمين المتقابلين، كالحركة والسكون، والحياة والموت، فيما لا يخلو عن أحدهما. وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر، كان النافذ مراده هو الرب القادر، والآخر عاجزاً ليس برب، فلا يكونان متماثلين.

فلما قيل لهم: هذا إنما يلزم إذا اختلفت إرادتهما، فيجوز اتفاق إرادتهما، أجابوا بأنه إذا اتفقا في الآخرة امتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس مفعول الآخر، فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول، يمنع استقلال الآخر به، بل لا بد أن يكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا وهذا معنى قوله تعالى: {إذا لذهب كل إله بما خلق} وهذا ممتنع، فإن العالم مرتبط بعضه ببعض ارتباطاً يوجب أن فاعل هذا ليس هو مستغنياً عن فاعل الآخر، لاحتياج بعض أجزاء العالم إلى بعض، وأيضاً فلا بد أن يعلو بعضهم على بعض، فإن ما ذكرناه من جواز تمانعهما، إنما هو مبني على جواز اختلاف إرادتهما، وذلك أمر لازم من لوازم كون كل منهما قادراً، فإنهما إذا كانا قادرين، لزم جواز اختلاف الإرادة، وإن قدر أنه لا يجوز اختلاف الإرادة، بل يجب اتفاق الإرادة، كان ذلك أبلغ في دلالته على نفي قدرة كل واحد منهما، فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده لآخر ويفعله، لزم أن لا يكون واحد منهما قادراً، إلا إذا جعله الآخر قادراً، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر، وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحد منهما قادراً، فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل، إلا ما يريده الآخر ويفعله، والآخر كذلك، وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرين مريدين، لم يكن هذا قادراً مريداً، حتى يكون الآخر قادراً مريداً، وحينئذ فإن كان كل منهما جعل الآخر قادراً مريداً، كان هذا دوراً قبلياً، وهو دور في الفاعلين والعلل، كما لو قيل: لا يوجد هذا حتى يوجده هذا، ولا يوجد هذا حتى يوجده الآخر، فإن هذا محال ممتنع في صريح العقل، ولم ينازع العقلاء في امتناع ذلك، وهذا يسمى الدور القبلي، بخلاف ما إذا قيل: لا يكون هذا إلا مع هذا، ولا هذا إلا مع هذا، كالأمور المتلازمة، فإن هذا يسمى الدور المعي الاقتراني، وذلك جائز، كما إذا قيل: ذات الرب لا تكون إلا مع صفاته اللازمة لها، وصفاته اللازمة لها لا تكون إلا مع ذاته، وقيل: لا تكون حياته إلا مع علمه، ولا علمه وحياته إلا مع قدرته، ونحو ذلك. فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الآخر. وإن قيل: بل كل منهما

قادر مريد، من غير أن يســـتفيد أحدهما ذلك من الآخر، وهو دور معي لا قبلي، كان هذا أيضاً باطلاً، فإنه حينئذ يجب أن تكون قدرة كل منهما من لوازم ذاته، فلزم أن صانع العالم لا بد أن يكون قادراً قدرة لا يحتاج فيها إلى غيره، بل تكون من لوازم ذاته، وهذا حق، وحينئذ فإذا قدر ربان، لزم أن يكون كل منهما قادراً قدرة لازمة لذاته، لا يحتاج فيها إلى غيره، فيكون الفعل بتلك القدرة ممكناً، فيلزم أن يكون الرب قادراً متمكناً من الفعل بمجرد قدرته، لا يحتاج في ذلك إلى غيره، وحينئذ فيمتنع وجود ربين: كل منهما كذلك، لأنه إذا كان كل منهما قادراً بنفســـه على الفعل، أمكنه أن يفعل دون الآخر، وأمكن الآخر أن يفعل دونه، وهذا ممتنع، فإنه إذا فعل أحدهما شيئاً، امتنع أن يكون الآخر فاعلاً له، أو شريكاً فيه، مع استقلال الأول بفعله، فيلزم عجز كل منهما عما يفعله الآخر، ويلزم أنه لا يمكنه الفعل إن لم يمكنه الآخر منه، فلا يفعله هو، فيلزم أن يكون كل منهما عاجزاً غير قادر على الفعل، وقد تبين أنه لا بد أن يكون كل منهما قادراً على الفعل، فيلزم الجمع بين النقيضـــين، ويلزم أيضـــاً أنه لا يكون هذا قادراً إلا إذ كان الآخر غير قادر، فيلزم أن يكون كل منهما قادراً غير قادر، وهذا جمع ثان بين النقيضـــين، فتبين أن الخالق لا بد أن يكون قادراً بنفســـه على الاســـتقلال بالفعل. وهذا وحده برهان كاف. وحينئذ فلا بد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فيلزم علو بعضهم على بعض، ولهذا بين الله تعالى في كتابه: أن كل واحد من ذهاب كل إله بما خلق، ومن علو بعضـــهم على بعض، برهان قاض بأنه ليس مع الله إله، كما قال تعالى: {ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضـــــهم على بعض} فجعل هنا لازمين، كل منهما يدل على انتفاء الملزوم، أحدهما قوله: {إذا لذهب كل إله بما خلق} فإن الإله لا بد أن يكون قادراً مســـتقلاً بالقدرة على الفعل، لا يحتاج في كونه قادراً إلى غيره، كما تقدم من أنه لو كانت قدرة أحدهما يحتاج فيها إلى من يجعله قادراً، كان ذلك ممتنعاً، فإن الذي يجعله قادراً: إن كان مخلوقاً له، فهو الذي جعل المخلوق قادراً، فلو كان المخلوق هو

الذي جعله قادراً، كان هذا دوراً ممتنعاً، كما يمتنع أن يكون المخلوق خالقاً للخالق، وإن كان قديماً واجباً بنفســـه مثله، كان القول في قدرته كالقول في قدرة الآخر، فإن كانت قدرته من لوازم ذاته، لا يحتاج فيها إلى غيره، ثبت المدعى، وإن كان يحتاج فيها إلى غيره، لم يكن قادراً حتى يجعله ذلك الآخر قادراً، وهذا دور ممتنع، كما يمتنع أن لا يكون أحدهما موجوداً أو عالماً حتى يجعله الآخر موجوداً وعالماً، فإنه حينئذ يكون كونه موجوداً وقادراً وعالماً، مســـتفاداً من الآخر ومفعولاً له، فلا يكون هذا حتى يكونه هذا، ولا يكون هذا حتى يكونه هذا، فلا يكون هذا ولا هذا، وهذا أعظم امتناعاً من أن يقال: لا يكون الشيء حتى يكون نفسه، فإنه ذلك يقتضي كون نفسه فاعلة لنفسه ومتقدمة عليها، وهذا وإن كان ممتنعاً في صريح العقل، فكونه فاعلاً لفاعل نفسه، ومتقدماً على المتقدم على نفسه، أبلغ في الامتناع، فإذا كان يمتنع أن لا يكون الواحد قادراً، حتى جعل نفســـه قادراً، فكون كل منهما لا يكون قادراً، حتى يجعله الآخر قادراً –أولى بالامتناع، وذلك أنه لا يجعل نفســـه قادراً حتى يكون هو قادراً، فيلزم أن يكون حينئذ قادراً غير قادر، وكذلك يلزم إذا لم يكن أحدهما قادراً ألا يجعل الآخر، أن يكون كل منهما قادراً غير قادر مرتين: حين جعل مجعوله قادراً، وحين جعله مجعوله قادراً. ولما كان هذا من المعالم البديهية الضرورية لمن تصوره، لم يحتج إلى تقرير، وإذا كان ذلك الإله لا بد أن يكون قادراً على الاستقلال بالفعل، فاستقلاله بالفعل يمنع أن يكون غيره فاعلاً له ومشاركاً له فيه، فيلزم أن ينفرد كل إله بما خلق، ولا يحتاج فيه إلى غيره، وحينئذ يلزم ألا يحتاج مخلوق هذا إلى مخلوق هذا، لأن ذلك يوجب حاجة كل منهما إلى الآخر، وأنه لا يقدر أن يفعل إلا مع فعل الآخر، ويكون فعل كل منهما مســـتلزماً لفعل الآخر ملزوماً له، والملزوم لا يوجد بدون لازمه، فيلزم العجز عن الانفراد بالفعل، وذلك بنفي القدرة التي هي من لوازم الربوبية.

وأما البرهان الثاني: وهو لزوم علو بعضــهم على بعض، وذلك بمنع إلهية المغلوب فإنه يمتنع أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر، لأن ذلك يســتلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله، مع كونه فعل الأول، ويمتنع أن يكون كل منهما لا يقدر إلا إذا مكنه الآخر وأقدره، فإن ذلك يســتلزم أن لا يكون أحدهما قادراً، فيمتنع أن يكون كل منهما قادراً على الاســتقلال، ويمتنع أن يكونا قادرين على مفعول واحد، فيلزم حينئذ أن لا يوجد مفعول واحد، لا بطريق اســتقلال أحدهما، ولا بطريق اشــتراكهما فيه، وذلك يمنع أن يكون أحدهما قادراً، وكذلك يمتنع أن يكونا متماثلين في القدرة، فإنه إن أمكن كل منهما منع الآخر من الفعل، لزم امتناع الفعل، وانتفاء القدرة عن كل منهما، وإن لم يمكنه ذلك، لزم أن لا يكون قادراً على ما يقدر عليه الآخر، إذا لو كان قادراً عليه، لأمكنه فعله، وذلك ممتنع. وإذا لم يكن قادراً على ما يقدر عليه الآخر، لم تكن قدرته مثل قدرته، فإن المثلين هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر، ويقوم مقامه، وإذا امتنع تماثل القدرتين، وجب كون أحدهما أقدر من الآخر، وحينئذ فالأقدر الأقوى يغلب الأضعف، وهذا معنى قوله: {ولعلا بعضــهم على بعض} فإن قيل: قد أوردوا هنا سؤالاً معروفاً، أورده الآمدي وغيره، وذكروا أنه لا جواب عنه: وهو أنه يجوز أن يكون كل منهما قادراً، بشــرط أن لا يفعل الآخر معه، ولا يقدح ذلك في القدرة كما يكون هو قادراً على أحد الضــدين، بشــرط عدم الآخر، فإن اجتماع الضــدين محال، فالقدرة على فعل أحدهما ينافي القدرة على فعل الآخر معه، ولا ينافي القدرة على فعل الآخر حال عدمه، بل كل من الضــدين مقدور بشــرط عدم الآخر، وهو مقدور على ســبيل البدل، لا على ســبيل الجمع، فكذلك يقال في القادرين: كل منهما قادر على الفعل المعين، حال عدم قدرة الآخر عليه. قيل: هذا تشبيه باطل، وذلك أن القادر على الضدين يفعل كل منهما بمشــيئته، وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزاً عن فعل الآخر، لكنه قادر عليه إن اختاره والجمع بينهما الممتنع لذاته، ليس بشيء، وذلك لا ينافي القدرة بوجه من الوجوه، فإن الفاعل

لأحد الضدين يختار هذا دون ذاك، فلم يكن عدمه إلا لكونه لم يرده، لا لأن غيره منعه منه، ولا أن قدرته عاجزة عنه إذا أراد أن يفعله، بخلاف القادر إذا قيل: إنه لا يمكنه الفعل إلا إذا أمكنه غيره، ولم يرد أن يفعل معه، ولو أراد الآخر أن يفعل ما فعله، لم يقدر أن يفعله هو، فإنه حينئذ لا يكون قادراً بنفسه، بل يكون غير قادراً حتى يمكنه الآخر، ويمتنع من أن يفعل ما يفعله، ومما يوضح هذا أن الخالق لا بد أن يكون قادر، وأن يكون قادراً بنفسه، لا بقدرة استفادها من غيره، ويمتنع أن يكون معه آخر قادر بنفسه، فإن القادر لا بد أن يقدر أن يفعل وحده مفعولاً لا يشركه فيه غيره، فإنه إذا كان لا يقدر إن لم يعاونه غيره، لم يكن قادراً بنفسه، بل كان تمام قدرته من ذلك المعين له، ويمتنع أن يكون كل منهما لا يكون قادراً إلا بإعانة الآخر، فإن هذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر، وهذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر، فليس واحد منهما قادراً بنفسه، ومن لم يكن قادراً بنفسه امتنع أن يجعل غيره قادراً، فإنه إذاً لم يكن القادر قادراً بنفسه، امتنع أن يجعل غيره قادراً بطريق الأولى، فلو لم يكن الوجود من هو قادر بنفسه، بمعنى أنه قادر على أن يستقل بالفعل، فيفعل وحده من غير شريك ومعين، لم يكن في الوجود حادث، لامتناع وجود الحوادث بدون القادر بنفسه، والحوادث مشهودة دلت على وجود القادر بنفسه، ويمتنع أن يكون في الوجود قادران على الاستقلال بالفعل، بحيث يكون كل منهما مستقلاً بالفعل وحده، فإنه إذا قدر ذلك، فحال ما يفعل أحدهما الفعل، يمتنع أن يكون الآخر قادراً على ذلك الفعل بعينه، فاعلاً له وحده، فإنه إذا فعله أحدهما وحده، لم يكن له شريك، فضلاً عن أن يفعله غيره مستقلاً، فتبين أنه حال ما يكون الشيء مقدوراً لقادر مستقل، أو مفعولاً لفاعل مستقل، لا يكون مقدوراً ولا مفعولاً لآخر مستقل، فتبين أن ما يقدر عليه يفعله القادر المستقل، يمتنع أن يقدر عليه غيره ويفعله غيره، بل يكون هذا عاجزاً عما يفعله هذا، ولا يكون هذا قادراً إلا إذا مكنه الآخر وخلاه يفعله، فلا يكون واحد منهما قادراً حتى يجعله الآخر قادراً، فلا يكون واحد منهما قادراً، فتبين

امتناع وجود قادرين مستقلين، وتبين امتناع وجود الفعل بدون قادر مستقل، أنه لا يكفي وجود قادر غير مستقل، ولا يجوز وجود قادرين مستقلين، فعلم أن القادر على الخلق واحد، لا يجوز أن يكون اثنان قادرين على الخلق، سواء اتفقا أو اختلفا، وهو المطلوب.

وهذا أمر مستقر في فطر بني آدم وعقولهم، وإن تنوعت العبارات عنه، وإن كان قد يحتاج إذا تغيرت فطرة أحدهم باشتباه الألفاظ والمعاني إلى بسط وإيضاح، فإنهم يعلمون أنه لا يجتمع ملكان متساويان في القدرة والملك، إن لم يكن ملك هذا منفصلاً عن ملك هذا، وإلا فإذا كان أحدهما يتصرف فيما يتصرف فيه الآخر، امتنع أن يكون كل منهما قادراً مالكاً لما يقدر عليه الآخر ويملكه، لأنه يجب حينئذ أن يكون كل منهما قادراً على ما يقدر عليه الآخر، بل فاعلاً مدبراً لما يفعله الآخر ويدبره، وذلك ممتنع، فإن قدرة أحدهما على الشيء وفعله له، يمنع أن يكون الآخر قادراً عليه وفاعلاً له، إلا في حال عدم قدرة الآخر وفعله، فيمكن أن يفعله هذا إذا لم يفعله هذا، ويقدر أحدهما على فعله إذا لم يفعله الآخر، فأما حال فعل الآخر له، فيمتنع أن يكون الآخر فاعلاً له إذا أراد فعله، وإذا امتنع كون أحدهما فاعلاً له إذا أراده، امتنع كونه قادراً عليه، فإن كونه قادراً عليه، مع امتناع فعل له إذا أراده، جمع بين النقيضين، فإن القادر هو الذي يقدر على الشيء إذا أراد فعله، فإذا كان لا يقدر عليه إذا أراده، لم يكن قادراً عليه، فامتنع أن يكون الشيء قادراً على فعل ما يفعله غيره، حال كون الآخر فاعلاً له، ومفعول أحدهما مقدور له، وإذا كان حينئذ يمتنع كون الآخر فاعلاً له، وذلك يمنع كونه قادراً عليه، امتنع أن يكونا قادرين على مقدور واحد في حال واحدة، وفاعلين لمفعول واحد في حال واحد، بل لا يقدر أحدهما على الفعل إلا إذا تركه الآخر يفعله، وسكت عن فعله استقلالاً ومشاركة، ولو أراد الآخر أن يفعله، كان الآخر غير قادر على فعله، فصار المانع لأحدهما من القدرة على الفعل والاستقلال به، كون الآخر قادراً عليه فاعلاً له. وذلك يوجب بطلان الربين من وجوه:

منها: أن الممنوع الذي منعه غيره لا يكون قادراً، بخلاف من لم يفعل الفعل لكونه هو لم يرده، فإن هذا لا يمنع قدرته على الآخر، فإذا كان الرجل قادراً على القيام والقعود فاختار أحدهما بدلاً عن الآخر، لم يكن عدم الآخر لعجزه عنه، بل لأنه لم يرده، وهو لا يريد اجتماعهما في حال واحدة، لأن ذلك ممتنع لنفسه، لا لكونه غير قادر، أو لكونه عاجزاً عنه، فإن الممتنع بذاته ليس بشـيء يتصـور وقوعه، ولهذا اتفق النظار على أنه ليس بشـيء، فلا يدخل في قوله: {إن الله على كل شـيء قدير}، بخلاف من كان لا يقدر أن يفعل فعلاً لأن غيره فعله، فإنه حينئذ يكون غير قادر على أن يفعل مفعول ذلك ولو أراده ولهذا كان أحد الملكين غير قادر على أن يكون ملكاً مع ملك غيره، بل إنما يكون ملكاً مع انتفاء ملك غيره، وأيضـاً فإنه إذا كان أحدهما قادراً، ولم يمنعه أن يكون قادراً فاعلاً للفعل إلا كون الآخر قادراً عليه فاعلاً له، لزم أن يكون كل منهما ممنوعاً حال ما هو مانع، وقادراً حال ما هو غير قادر، فإن أحدهما حينئذ لا يمنعه من الفعل المعين كون الآخر قادراً عليه فاعلاً له، وذلك لا يكون قادراً فاعلاً، إلا إذا لم يكن ممنوعاً، ولا يكون ممنوعاً إلا إذا كان المانع قادراً، فيلزم ألا يكون هذا قادراً إلا إذا كان غير قادر، ولا ممنوعاً إلا إذا كان غير ممنوع، ولا فاعلاً إلا إذا كان غير فاعل، وذلك جمع بين النقيضـين، وهذا كله بين في فطر الناس، فإنه يعلمون أن من كان أميراً أو متولياً على فعل، أو إماماً لقوم، أو قاعداً في مكان، لم يقدر غيره أن يكون أميراً، أو متولياً أو إماماً، أو فاعلاً، حال كون الآخر أميراً، أو متولياً، أو إماماً، أو قاعداً، فتبين أن القادر على الفعل لا يقدر حال فعل الآخر له، ولا حال قدرة الآخر عليه، أما قدرته حال فعل الآخر، فظاهر الامتناع، وأما حال قدرة الآخر، فلا يمكن أن يفعله، إلا إذا سكت الآخر عن فعله، وتركه وحده يفعل، وأما حال فعل الآخر فلا يكون قادراً، فتبين أن اجتماع قادرين بأنفسهما ممتنع لذاته في فطر جميع الناس وحينئذ فالقادر بنفسه هو واحد، فيجب أن يكون الإله العالي الغالب وما سـواه مقهور مغلوب، وحينئذ فلا يكون الواحد قادراً إلا إذا كان

الآخر غير قادر، فإن كلاً منهم قادر حال عدم قدرة الآخر، فلا يكون أحدهما قادراً إلا مع كون الآخر غير قادر، وكل منهما قدرته من لوازم ذاته إن كان قادراً، فيلزم من ذلك أن يكون كل منهما لا يزال قادراً غير قادر، فيلزم الجمع بين النقيضين.

وكذلك إذا قيل: لا يكون أحدهما قادراً إلا إذا جعله الآخر قادراً، أو مكنه الآخر، وامتنع من منعه، فإنه يلزم ألا يكون واحد منهما قادراً للدور الممتنع، وهو قد جعل فاعلاً، فيلزم اجتماع النقيضين، فيلزم ألا يكون واحد منهما قادراً، مع وجوب كون الخالق قادراً، ويلزم أن يكون كلاً منهما غير قادر مع كونه قادراً، وهذا كله من الممتنع بصريح العقل، وهو لازم من إثبات ربين قديمين واجبين بأنفسهما، فدل على امتناع ذلك، وسواء قدر اتفاقهما على الفعل أو اختلافهما فيه، فنفس كونهما قديمين واجبين قادرين ممتنع، ونفس كونهما غير قادرين ممتنع، ونفس اجتماع القدرة وعدمها ممتنع، ونفس اتفاقهما على مفعول واحد يستقل به كل منهما ممتنع، ونفس الاشتراك بأن يفعل هذا بعضه وهذا بعضه ممتنع، وحينئذ فلا بد أن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر، فيعلو بعضهم على بعض، ولا بد إذا كانا قادرين من أن يذهب كل إله بما خلق، فإن العالي هو الإله المعبود، فلا يكون معه إله، بل يكون ما يقال إنه إله مملوكه وعابده وهم مقرون بذلك، لكن بين لهم فساد عبادة المخلوق والعابد لغيره، كما قال: {قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا} وقال: {قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا * أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذورا} فإنه سبحانه ينهى عن الشرك الواقع، وهو اتخاذ ما سواه إلهاً، وإن كان المشركون مقرين بأنه إله مخلوق عابد للإله الأعظم ولهذا يقول: {لو كان معه آلهة كما يقولون} وبين أيضاً امتناع أن يكون معه إله غني عنه بقوله: {ولعلا بعضهم على بعض}، وبقوله: {لذهب كل إله بما خلق} ... وكذلك ما ذكره هذا الفيلسوف ذكره غير واحد من النظار، وذكروا أنه بتقدير

الاتفاق يمتنع أن يكون مفعول أحدهما هو مفعول الآخر، والمفعول الواحد لا يكون مفعولاً لفاعلين باتفاق العقلاء، لكن التقدير الذي يحتاج إلى نفيه تقدير التعاون، كما ذكر من فعل هذا البعض وهذا البعض، وما ذكره من أن التداول نقص هو موجود في التبعيض، فإن الشريكين قد يتهابان بالمكان وقد يتهابان بالزمان، وهذا التقدير قد أبطلوه بوجوه: منها: أن هذا نقص في حق كل واحد منهما ينافي الإلهية، ومنها: أن كلاً منهما إن لم يكن قادراً على الاستقلال كان عاجزاً، وإن كان قادراً عليه -وهو لا يمكنه مع معاونة الآخر كان ممنوعاً من مقدوره، وهو مثل العجز وأشد، وكذلك إن لم يكن قادراً على خلاف مراد الآخر كان عاجزاً، وإن كان قادراً ولم يفعل إلا ما يوافق الآخر، فإن كان الفعل الآخر ممكناً لا مانع له من غيره أمكن تقديره، ويعود دليل التمنع، وإن لم يكن ممكناً، لزم تعجيزه، ومنعه بغيره. وبالجملة فالدلائل العقلية على هذا متعددة، وإن كان من الناس من يزعم أن دليل ذلك هو السمع، لكن هذا المطلوب الذي أثبتوه هو متفق عليه بين العقلاء، ومقصود القرآن توحيد الإلهية، وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس، ولهذا قال تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}، فلم يقل: لو كان فيهما إلهان، بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم ينازع أحد في أن الله إله حق، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلهاً مع كونه مملوكاً له؟ ولهذا قال: {ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم} وقال تعالى: {والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى} ...

٣٦٨- [يجب] التفريق بين الحب مع الله، والحب لله، فالأول شرك، والثاني إيمان، قال تعالى: {ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله}، فليس لأحد أن يحب شيئاً مع الله، وأما الحب لله، فقال تعالى: {أحب إليكم من الله ورسوله}، وقال ﷺ في الصحيح: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب

إليه مما سواه، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه، كما يكره أن يلقى في النار»، وفي الحديث: «أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله، ومن أحب لله وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله فقد استكمل الإيمان». وهذا حقيقة قوله تعالى: {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله}، وفي الصحيح عن النبي ﷺ: «يقول الله: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه غيري، فأنا منه بريء، وهو كله للذي أشرك» .

٣٦٩- أفضل الكلام قول: لا إله إلا الله، والإله هو الذي يستحق أن تألهه القلوب بالحب والتعظيم، والإجلال والإكرام، والخوف والرجاء، فهو بمعنى المألوه، وهو المعبود الذي يستحق أن يكون كذلك، ولكن أهل الكلام الذي ظنوا أن التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية، فهو التصديق بأن الله وحده خالق الأشياء، اعتقدوا أن الإله بمعنى الآله: اسم فاعل، وأن الإلهية هي القدرة على الاختراع، كما يقول الأشعري وغيره، ممن يجعلون أخص وصف الإله القدرة على الاختراع، ومن قال: إن أخص وصف الإله هو القدم، كما يقوله من يقوله من المعتزلة، قال ما يناسب ذلك في الإلهية، وهكذا غيرهم ... والمقصود هنا التنبيه على هذه الأمور، وأن هؤلاء غلطوا في معرفة حقيقة التوحيد، وفي الطرق التي بينها القرآن، فظنوا أنه مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد، ومنهم من ضم إلى ذلك نفي الصفات أو بعضها، فجعل نفي ذلك داخلاً في مسمى التوحيد، وإدخال هذا في مسمى التوحيد ضلال عظيم. وأما الأول، فلا ريب أنه من التوحيد الواجب، وهو الإقرار بأن خالق العالم واحد، لكنه هو بعض الواجب وليس هو الواجب الذي به يخرج الإنسان من الإشراك إلى التوحيد، بل المشركون الذي سماهم الله ورسوله مشركين، وأخبر الرسل أن الله لا يغفر لهم، كانوا مقرين بأنه خالق كل شيء، فهذا أصل عظيم يجب على كل أحد أن يعرفه، فإنه به يعرف التوحيد، الذي هو رأس الدين وأصله، وهؤلاء قصروا في معرفة التوحيد، ثم أخذوا يثبتون ذلك بأدلة،

وهي، وإن كانت صحيحة، فلم تنازع في هذا التوحيد أمة من الأمم، وليس الطرق المذكورة في القرآن هي طرقهم، كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد.

٣٧٠- اتفق سلف الأمة وأئمتها، على أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون، وقد نص الأئمة على أن من أنكر العلم القديم فهو كافر، ومن هؤلاء غلاة القدرية، الذين ينكرون علمه بأفعال العباد قبل أن يعملوها، والقائلون بالبداء من الرافضة ونحوهم. وإنما المسألة الدقيقة أنه عند وجود المسموع والمرئي والمعلوم، إذا سمعه ورآه علمه موجوداً فهل هذا عين ما كان موجوداً قبل وجود ذلك؟ أو هناك معنى زائد؟ وأما قول من قال من الفلاسفة: إنه لا يعلم إلا الكليات، فهذا من أخبث الأقوال وشرها، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة، وهؤلاء شر من المنكرين لعلم القديم، من القدرية وغيرهم.

٣٧١- [أقوال الفلاسفة] في علم الله أربعة أقوال، بل خمسة، بل ستة، بل سبعة، وأكثر من ذلك القول الذي ذكره ابن سينا، والقول الذي اختاره ابن رشد، والقول الذي اختاره أبو البركات، وهذان القولان هما القولان اللذان يقولهما نظار المسلمين، وقول أرسطو وابن سينا، فلا يمكن أن يقولهما مسلم، ولهذا كان ذلك مما كفرهم به الغزالي وغيره، فضلاً عن أئمة المسلمين، كمالك والشافعي وأحمد، فإنهم كفروا غلاة القدرية، الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها؟!

الجزء العاشر

٣٧٢- أهل الأرض من المســـلمين وغيرهم لهم في تنزيه الرب عن بعض الأفعال قولان مشـــهوران، فطائفة تقول: ليس في فعله لشيء من الممكنات نقص، والظلم لا حقيقة له إلا ما هو ممتنع، بل كل ممكن ففعله جائز عليه، وإن لم يفعله فلعدم مشـيئته له، لا لكونه نقصـاً، وهذا قول الجهمية والأشعرية، وطوائف من الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة، وأهل الحديث والصوفية، وغيرهم.

٣٧٣- فليتدبر العاقل الذي هداه الله تعالى وفهمه ما جاءت به الرســـل، وما قاله غيرهم، كلام هذا [الطوسـي الفيلسـوف] الذي هو رئيس طائفته في وقته، وما قرر به كلام سـلفه الملحدين في علم الله تعالى، لما كان ابن سـينا -وهو أفضـل متأخريهم- قد قال في ذلك بعض الحق الذي يقتضـيه العقل الصـريح، مع موافقته للنقل الصـحيح، فأراد هذا الطوسـي أن يرد ما قاله ابن ســـينا من الحق انتصـــاراً لطائفته الملاحدة، فقال في الكلام الذي عظم قدره وتبجح به، ما يظهر لمن فهمه أنه من أفسد أقوال الآدميين، وأشبه الأشياء بأقوال المجانين، ولا ريب أن هذه عقول كادها باريها، لما ألحدت في صـفات الله تعالى، وأرادت نصـر التعطيل، وقعت في هذا الجهل الطويل، فجعل نفس الحقائق، المعلومة الموجودة المباينة للعالم، هي نفس علم العالم بها، ولا ريب أن هذا أفسد من قول من جعل العلم نفس العالم، كما يقوله طائفة من النفاة، كابن رشـــد ونحوه وقول أبي الهذيل خير منه، ولا ريب أن من جعل نفس المخلوقات نفس علم الخالق بها فقد أتى من الســفســطة بما هو من أعظم الأشــياء فرية على الخالق تعالى وعلى مخلوقاته، وما هو من أظهر الأقوال فســـاداً عند كل من تدبره، والحمد لله الذي جعل أقوال

الملحدين يظهر فســـادها لكل ذي عقل، كما علم إلحادهم كل ذي دين، هذا مع تعظيم أتباعهم لهم، ونسبتهم لهذا ونحوه إلى التحقيق في المعارف الحكمية، والعلوم الإلهية.

٣٧٤- قال النبي ﷺ: «من حلف بغير الله فقد أشـرك»، وثبت عنه الحلف بعزة الله، والحلف بقوله: لعمر الله، فلو كان الحلف بصـفاته حلفاً بغير الله لم يجز، فعلم أن الحالف بهما لم يحلف بغير الله، ولكن هو حالف بالله بطريق اللزوم، لأن الحلف بالصـــفة اللازمة، حلف بالموصـــوف سبحانه وتعالى.

٣٧٥- قوله [تعالى]: {ألا يعلم من خلق} ... يقال: خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه، فإن الخلق إنما يخلق بالإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم، فإرادة ما لا يشعر به محال، وإذا كـان إنمـا يخلق بـإرادتـه، وإنمـا يريـد مـا يصـــوره، لزم من ذلـك أن يعلم كـل مـا خلقـه. وهذه الطريقة هي طريقة مشـــهورة لنظار المســـلمين، والقرآن قد دل عليها، والعقل الصـــريح يدرك صحتها، وطرد هذه الدلالة على أصول أهل السنة أن من سوى الله لا يخلق شيئاً، لأنه لا يحيط علماً بجزيئات أفعاله، فلا يكون خالقاً لها، وإن كان شـــاعراً بها من بعض الوجوه، ومريداً لها من بعض الوجوه، فهو فاعل لها من ذلك الوجه، وهذه الطريقة هي الطريقة التي سـلكها الأشـعري في كون العبد ليس خالقاً لفعل نفسـه قال: (لو كان خالقاً لها لكان محيطاً بتفاصيلها، واللازم منتف).

٣٧٦- ما ذكره الغزالي من الاستدلال بالإحداث على العلم، طريق صحيح يوصل إلى تقرير أنه بكل شيء عليم، لكن الطرق إلى ذلك كثيرة متعددة، لم تنحصر في هذه الطريق، لا سيما إذا أريد تقرير حـدوث العـالم بحـدوث الأجســـام، وامتنـاع حوادث لا أول لهـا، كمـا ســـلكـه. فإن هذه الطريق مبتدعة في الإســلام باتفاق علماء الإســلام، وهي باطلة عند أئمة الإســلام وجمهور العقلاء، والعلم بكون الرب مريـداً لا يقف على هـذه الطريق، بـل ولا على العلم بحدوث الأجســـام، بل يكفي في ذلك مجرد العلم بأنه فاعل، حتى أن كثيراً من الفلاســـفة

القائلين بقدم العالم، يقول: إنه مريد، وإنه عالم بالجزئيات، كما ذهب إلى ذلك من ذهب إليه من الفلاسفة، وهو الذي نصره أبو البركات، فهؤلاء يثبتون العلم بطريق الإرادة. وأما المسلمون، الذين يقولون: إن كل ما سوى الله مخلوق، فأئمتهم وجمهورهم لا يثبتون ذلك بامتناع حوادث لا أول لها، كما سلكه الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم، بل هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة، وأيضاً فالرب إذا عرف أنه علام بمخلوقاته، لأنه خلقهم بإرادته، علم أنه إذا كان عالماً بكل ما سواه، فعلمه بنفسه أولى، فإن هذه المقدمة لا تحتاج إلى توسيط كونه حياً، وإن كان ذلك طريقاً صحيحاً، وإن كانت الحياة شرطاً في كونه عالماً، لكن ليس كل ما كان شرطاً في الوجود، كان العلم به شرطاً في الاستدلال، فإنه من علم أن الله يعلم كل ما سواه، ثم نظر: هل يعلم نفسه أم لا؟ علم أن علمه بنفسه أولى...

٣٧٧- هؤلاء المتفلسفة يجعلون النبوة من جنس ما يحصل لعلماء الفلاسفة الكاملين عندهم، ومن هذا صار كثير من متصوفة الفلاسفة يطمعون في النبوة، أو فيما هو أعلى منها عندهم، كما حدثونا عن السهروردي المقتول أنه كان يقول: لا أموت حتى يقال لي: قم فأنذر، وكذلك ابن سبعين كان يقول: لقد زرب ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي، وابن عربي صاحب الفتوحات المكية كان يتكلم في خاتم الأولياء، ويقول: إنه أعلم بالله من خاتم الأنبياء، وإن الأنبياء جميعهم يستفيدون العلم بالله من جهة هذا المسمى بخاتم الأولياء، والعلم بالله عندهم هو القول بوحدة الوجود، كما قد عرف من قول هؤلاء ويقول:

مقام النبوة في برزخ ... فويق الرسول ودون الولي

ويقول: إن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك، الذي يوحى به إلى الرسول، وهذا على أصل هؤلاء الفلاسفة الملاحدة، الذين يجعلون الملائكة ما يتمثل في نفس النبي من الصور الخيالية النورانية، وكلام الله ما يحصل في نفسه من ذلك، فالنبي عندهم يأخذ عن هذه الأمثلة الخيالية في نفسه الدالة على العلم العقلي، والولي يأخذ العلم العقلي المجرد، ولهذا

يجعلون تكليم الله لأحدهم أفضـــل من تكليمه لموســـى بن عمران، لأن موســـى كلم عندهم بحجاب الحرف والصوت، أي بخطاب كان في نفسه، ليس خارجاً عن نفسه، ويقول بعضهم كلم من سماء عقله، وأحدهم يكلم بدون هذا الحجاب، وهو إلهامه المعاني المجردة في نفســه، وصاحب خلع النعلين وأمثاله يسلكون هذا المسلك. وهؤلاء أخذوا من مشكاة الأنوار [لأبي حامد الغزالي] التي بناها واضعها على قانون الفلاسفة، وجعل تكليم الله لموسى من جنس ما يلهمه النفوس من العلوم، ولما كان ابن رشـــد هذا يعتقد في الباطن ما يعتقده من مقالات المتفلسفة، كانت غايته فيما أثبته من كلام الله، هو من جنس الإعلام العام، الذي يشترك فيه نوع الإنســـان، ولهذا كانت اليهود والنصـــارى أعظم إيماناً بالله وأنبيائه ودينه وبالآخرة من الفلاســفة، لكن في اليهود والنصـارى من يســلك مســلك هؤلاء المتفلســفة، فيجتمع فيه الضـــلالان، واليهود والنصـــارى آمنوا ببعض ما أنزل الله وكفروا ببعض ... لكن أولئك آمنوا ببعض الكتب والرســـل وكفروا ببعض، وهؤلاء المتفلســـفة قد يقرون بجميع الأنبياء والكتب، لكن هم في إيمانهم بجنس الأنبياء والكتب، يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، فخيارهم يؤمنون بدرجة من درجات إعلام الله وإيحائه إلى عباده، كما ذكر ابن سـينا وابن رشـد وأمثالهما، ولا يؤمنون بما فوق ذلك، وكذلك فيما أخبرت به الرســـل من الغيب: يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، وكذلك فيما أمروا به، فهم يؤمنون ببعض نوع الرســـالة ويكفرون ببعض، ولهذا قد يكون اليهود والنصارى خيراً منهم، وقد يكون خيارهم أقرب إلى الإسلام من اليهود والنصارى من بعض الوجوه ...

٣٧٨- ما ذكروه [الفلاسـفة] من حدوث أصـوات في نفس الإنسـان يسـمعها: إما يقظة وإما مناماً، يحصـــل لآحاد الناس في كثير من الأوقات، وسمع الإنســـان للهواتف في نفســـه أكثر من أن يحصـــى، فإن كان تكليم موســـى من هذا الجنس، فآحاد الناس شـــركاؤه في هذا، فكيف بالأنبياء، فكيف بالمرسلين؟! ومعلوم أن الله خص موسى بالتكليم تخصيصاً لم يشركه فيه: لا

نوح، ولا إبراهيم، ولا عيسى، ولا نحوهم من النبيين، وقوله: إن ذلك الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في سمع الذي اصطفاه بكلامه، وهذا هو كلام حقيقي، وهو الذي خص به موسى كلام باطل، فإن هذا ليس بالتكليم الحقيقي الذي خص به موسى، بل ليس هو التكليم الحقيقي عند أحد من الأمم، ولا يعقل أحد في التكليم هذا، وإنما هذا من جنس المنامات، وغايته أن يكون من جنس الإيحاء، والإنسان قد يرى في منامه أن الله خاطبه بكلام كثير يسمعه، فإن كان هذا كلام حقيقي لله، فما أكثر الكلام الحقيقي لله، وما أكثر تكليمه بكلام حقيقي لآحاد الناس! كما كلم موسى بن عمران النجي المقرب المخصوص بالتكليم، وأيضاً قوله تعالى: {وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب}، يقتضي أن التكليم من وراء حجاب نوع غير الوحي، وأن المكلم بذلك محجوب أن يرى الله، لأن التكليم المسموع قد يكون مع رؤية المستمع للمتكلم، وقد يكون مع كونه محجوباً عنه، بخلاف الوحي، فإنه يقع في قلبه، فلا يحتاج أن يجعل نوعين، ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان»، فلو كان الكلام المسموع هو شيئاً قائماً بالمستمع، لا وجود له في الخارج، لكان من جنس الوحي الذي لا يحسن أن يقال معه: من وراء حجاب، فإن صاحب هذا لم يسمع شيئاً منفصلاً عنه، يمكن مشاهدة المتكلم به تارة، وحجب المستمع عنه أخرى.

٣٧٩- فهذا مجموع ما ذكره، هو [ابن رشد] وأمثاله في كتبهم، وهي ترجع إلى دليل الحوادث والتعدد والاختصاص، ليس لهم رابع، ثم يقال له: بتقدير تسليم ما قدمته، قولك في القرآن باطل، وذلك لأنه لا يمكنك أن تقول فيه ما قلته في تكليم موسى، فإن موسى كلمه الله تكليماً، فزعمت أنت وأمثالك من الملاحدة أن معنى ذلك خلق كلام مسموع في مسامع موسى، كما زعم المعتزلة - الذين هم خير منكم - أن ذلك كلام مسموع خلقه في جسم من الأجسام فسمعه موسى، وأما القرآن فنزل به جبريل إلى محمد ﷺ، لم يكلم الله به محمداً بلا واسطة،

وإذا كان جبريل نزل به من الله، وأنتم تقولون ليس هنا جبريل منفصــل عن النبي، وإنما جبريل ما يتخيل في نفســه من الصــور النورانية التي تخاطبه، وحينئذ فيكون من خلق في نفســه هذه الأصــوات ابتداءً قد كلمه الله تكليماً، ومن خلقت فيه بواســطة هذه الصــورة نزل جبريل بها، فيكون ما يحصــل لآحاد الناس من الأصــوات التي يســمعها في نفســه أعظم من القرآن، وهي بأن تكون كلام الله أحق من القرآن، وتكون التوراة أعظم من القرآن، وقد علم بالاضـــــطرار من دين المســـــلمين أن جبريل ملك حي متكلم، كان ينزل على النبي ﷺ بالوحي، ليس هو مجرد ما يتخيل في نفســه قال تعالى: {إنه لقول رســول كريم * ذي قوة عند ذي العرش مكين * مطاع ثم أمين} إلى قوله: {ولقد رآه بالأفق المبين} فأخبر أنه رسول كريم، ذو قوة عند ذي العرش، وأنه مطاع هناك أمين، ومن المعلوم أن ما في نفوس البشـر من الصـور لا يوصـف بهذا وقال تعالى: {علمه شــديد القوى * ذو مرة فاســتوى * وهو بالأفق الأعلى * ثم دنا فتدلى * فكان قاب قوسين أو أدنى * فأوحى إلى عبده ما أوحى * ما كذب الفؤاد ما رأى * أفتمارونه على ما يرى *ولقد رآه نزلة أخرى * عند ســـدرة المنتهى *}، فأخبر أن معلمه معلم شـــديد القوى، وأنه ذو مرة، والناس قد تنازعوا في المرئي مرتين، فقال ابن مسعود وعائشة وغيرهما: هو جبريل، رآه على صــورته التي خلق عليها مرتين، كما ثبت ذلك في الصــحيح عنه ﷺ، وقال ابن عباس وغيره: رأى ربه بفؤاده مرتين، ومن المعلوم أنه إذا كان المرئي جبريل، وأنه الذي رآه عند ســـدرة المنتهى، عندها جنة المأوى، وأنه اســـتوى وهو بالأفق الأعلى –امتنع أن يكون جبريل ما في نفسه، وإن كان المرئي هو الله، فهو أعظم.

ومن هؤلاء من يقول: جبريل هو العقل الفعال، ويقول: ليس بضنين: أي ببخيل، لأنه فياض، وهذا جهل، لأن قراءة الأكثرين: بظنين، أي بمتهم، وهو المناســب، أي ما هو بمتهم على ما غاب عنا، بل هو أمين في إخباره بالغيب، وإذا قيل: ضـنين، بمعنى بخيل، كان ذلك وصـفاً له

بأنه لا ينزل بعلم الغيب، بل يبين الحق، ولهذا قال: على الغيب بظنين، وما يزعمونه من العقل الفعال هو عندهم تفيض منه جميع الأمور المشاهدة، فليس هنا غيب وشهادة ...

٣٨٠- الناس لهم في الكلام ثلاثة أقوال: هل هو اسم اللفظ والمعنى جميعاً؟ كما هو قول الأكثرين، أم اللفظ فقط بشرط دلالته على المعنى؟ كقول المعتزلة وكثير من غيرهم، أو للمعنى المدلول عليه باللفظ، كقول الكلابية؟ ومن متأخريهم من جعله مشتركاً بينهما اشتراكاً لفظياً. وأما المتكلم ففيه أيضاً ثلاثة أقوال: أحدها: أنه من فعل الكلام، ولو في غيره، كما يقوله المعتزلة، والثاني: من قام به الكلام، وإن لم يفعله، ولم يكن مقدوراً مراداً له، كما يقوله الكلابيه، والثالث: من جمع الوصفين، فقام به الكلام وكان قادراً عليه. ولا ريب أن جمهور الأمم يقولون: لا يكون متكلماً إلا من قام به الكلام، كما لا يكون متحركاً إلا من قامت به الحركة، ولا عالماً إلا من قام به العلم، ونحو ذلك، لكن الكلابية اعتقدوا أنه لا تقوم به الحوادث، فامتنع لهذا عندهم أن يكون الكلام مقدوراً له مراداً.

٣٨١- من المعلوم بالضرورة أن العلم ليس هو نفس العالم، والمضاف هنا ليس هو المضاف إليه، وأن أسماء الله الحسنى، مثل: العليم، والحي، والقدير، والرحيم، ونحو ذلك- هي، وإن كانت أسماء لله تدل على نفسه المقدسة، فليس ما دل عليه الحي من الحيوة، هو ما دل عليه عليم من العلم، وما دل عليه قدير من القدرة، وما دل عليه رحيم من الرحمة، فمن قال: إن هذه الأسماء الحسنى لا تدل على هذه المعاني، فهو مكابر للغة التي نزل بها القرآن، فإن الأسماء التي تسميها النحاة: اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المعدولة عنها كفعيل وغيره -هي أسماء مشتقة تتضمن المصادر، بخلاف: رجل، وفرس، ومن جعل العالم لا يدل على علم، والقادر لا يدل على القدرة، فهو بمنزلة من قال: المصلي لا يدل على الصلاة، والقائم لا يدل على القيام، والصائم لا يدل على الصيام، وأمثال ذلك. وأما سؤال السائل: إن هذه الصفات: هل هي الذات أو غيرها؟ وهل هي الذات أو زائدة عليها؟.

فالجواب المرضـــي عند الأئمة: أن لا يطلق القول بأنها هي الذات ولا بأنها غيرها، ولا بأنها الذات ولا بأنها زائدة عليها، ولا يُنفى الأمران، فيقال: لا هي الذات ولا غيرها، حتى يكون قسـماً ثالثاً، ليسـت هي الذات ولا هي غيرها، فإن هذا يقوله طائفة من متكلمة الصـفاتية، من أصـــحـاب أحمـد وغيره، كمـا يقولـه من يقولـه من أصـــحـاب الأشـــعري. والصواب المنصوص عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة: أنه لا يطلق لا هذا ولا هذا، لأن لفظ الغير فيه إجمال واشـــتراك، فقد يراد بالغيرين ما جاز مفارقة أحدهما ألآخر، أو مباينته له، فلا تكون الصفة اللازمة للموصوف غيراً له، وقد يراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر، فيكون غيراً لـه، وكـذلـك لفظ: الزيـادة على الـذات، فـإن الـذات يراد بهـا الـذات المجردة عن الصفات، فالصفات زائدة على هذا الذات، لكن هذه الذات عند أهل الإثبات لا حقيقة لها في الخـارج، وإنمـا تقـدر في الـذهن تقـديراً، وإنمـا يعتقـد ثبوتهـا في الخـارج نفـاة الصـــفـات. فالمثبتون إذا قالوا: الصـــفات زائدة على الذات، لم يقولوا: إن في الخارج ذاتاً مجردة تزاد عليها الصـــفات، بل أثبتوا الصـــفات زائدة على ما أثبته النفاة، فزادوا عليها في الإثبات. وقد يراد بالذات نفس الله سبحانه، وصفاته داخلة في مسمى أسمائه، ليست زائدة على مسمى أسمائه الحسـنى، ولا يمكن وجود ذات غيره مجردة عن الصـفات، حتى يقال: إن صـفاته زائدة عليها، فضـلاً عن وجوده سـبحانه مجرداً عن صـفات الكمال كلها، وصـفاته اللازمة له كلها نفسـية، بمعنى أنها داخلة في مســمى أسمائه، لا يفتقر إلى أمور مباينة له، وهي لازمة لنفســه لا يوجد بـدونهـا، ولا يمكن وجوده منفكـاً عنهـا، وإذا قيـل: هو عـالم بعلم، قـادر بقـدرة، فليس هنـاك حقيقة قائمة بنفســـها يمكن وجودها بدون العلم والقدرة، بل لا يمكن أن تكون إلا عـالمةً قادرة، وإن كنا نحن قد نعلم وجودها قبل أن نعلم أنها عالمة ... وأئمة السـلف، وابن كلاب، وأمثاله من أئمة الأشـعرية، لا يطلقون لا هذا ولا هذا، وكانوا إذا [قيل] للسـلف: القرآن هو الله أو غير الله؟ لم يطلق الأئمة لا هـذا ولا هـذا، لمـا في إطلاق كـل منهمـا من إيهـام معنى

فاسد، وليس ذلك إثباتاً لقسم ثالث، ليس هو الموصوف ولا غيره، بل يفصل اللفظ المجمل، كما فعل السلف نظير ذلك في لفظ الحيز وأمثاله.

٣٨٢- قول النصارى مضطرب متناقض، فإنهم لا يثبتون ثلاثة جواهر قائمة بأنفسها، ولا يجعلون الأقانيم كالصفة من كل وجه، فإنهم يقولون: المتحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة، فإن جعلوا الكلمة هي الذات الموصوفة، لزم أن يكون المسيح هو الأب، وهم ينكرون ذلك، وإن جعلوه صفة الذات لزمهم ألا يكون المسيح إلهاً خالقاً رازقاً، لأن الصفة ليست إلهاً خالقاً رازقاً، وأيضاً فالصفة لا تفارق الموصوف، وهم يقولون: المسيح إله حق، من إله حق، من جوهر أبيه.

٣٨٣- أما قوله [ابن رشد]: صار كثير من أهل الإسلام يقولون: إنه جسم لا يشبه الأجسام فهذا صحيح، وأما قوله: وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن اتبعهم، فيقال له: ليس في الحنابلة من أطلق لفظ الجسم، لكن نفاة الصفاة يسمون كل من أثبتها مجسماً بطريق اللزوم، إذا كانوا يقولون: إن الصفة لا تقوم إلا بجسم، وذلك لأنهم اصطلحوا في معنى الجسم على غير المعنى المعروف في اللغة، فإن الجسم في اللغة هو البدن، وهؤلاء يسمون كل ما يشار إليه جسماً، فلزم -على قولهم- أن يكون ما جاء به الكتاب والسنة، وما فطر الله عليه عباده، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها تجسيماً.

وهذا لا يختص طائفة: لا الحنابلة ولا غيرهم، بل يطلقون لفظ المجسمة والمشبهة على أتباع السلف كلهم، حتى يقولوا في كتبهم: ومنهم طائفة يقال لهم المالكية ينتسبون إلى مالك بن أنس، ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية ينتسبون إلى الشافعي، لكن لما جرت محنة الجهمية نفاة الصفات وسموا من أثبتها مجسماً في عهد الإمام أحمد، وقالوا: إن القرآن مخلوق، وحقيقة ذلك أن الله لم يتكلم بشيء، وقالوا: إنه لا يرى، ونحو ذلك -قام أحمد بن حنبل من إظهار السنة والصفات، وإثبات ما جاء في الكتاب والسنة من هذا الباب بما لم يحتج إليه غيره من الأئمة،

وظهر ذلك في جميع أهل السنة والحديث من جميع الطوائف، وصاروا متفقين على تعظيم أحمد وجعله إماماً للسنة، فصار يظهر في أصحابه من الإثبات ما لا يظهر في غيرهم، بسبب كثرة نصوصهم في هذا الباب، والنفاة يسمون المثبتة مجسمة ومشبهة.

٣٨٤- [ابن رشد] ألزم الأشعرية أن يكونوا مجسمة، والحنابلة فيهم ما في بقية الطوائف، منهم من هو على طريقة الإمام أحمد وأمثاله من الأئمة، لا يطلقون هذا اللفظ [الجسم] على الله لا نفياً ولا إثباتاً، بل يقولون: إن إثباته بدعة، كما أن نفيه بدعة، ومما أنكر أحمد وغيره على الجهمية نفي هذا اللفظ، وامتنع من الموافقة على نفيه، كما هو ممتنع عن إطلاق إثباته، كذلك جرى في مناظرته لأبي عيسى برغوث وغيره من نفاة الصفات في مسألة القرآن، في محنته المشهورة، لما ألزمه بأن القول بأن القرآن غير مخلوق مستلزم أن يكون الله جسماً، فأجابه أحمد بأنه لا يدري ما يريد القائل بهذا القول فلا يوافقه عليه، بل يعلم أنه أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، وذلك أن أهل الكلام الذين تنازعوا في إثبات الجسم ونفيه، كالهشامية والكرامية ونحوهم ممن أثبته، وكالجهمية والمعتزلة ونحوهم ممن نفاه، قد يدخل كل منهم في ذلك ما يخالف النصوص، فمن المثبتة من يدخل في ذلك ما يجب تنزيه الله عنه من صفات النقص ومن مماثلته بالمخلوقات، والنفاة يدخلون في ذلك ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال، ومن الحنابلة من يصرح بنفيه، كأبي الحسن التميمي وأهل بيته، والقاضي أبي يعلى وأتباعه، وغيرهم ممن سلك مسلك ابن كلاب والأشعري في ذلك، ومنهم من يسلك مسلك المعتزلة كابن عقيل، وصدقة بن الحسين، وابن الجوزي، وغيرهم، والذين لا يثبتونه أو ينفونه يصرح كثير منهم بتكفير المجسمة، فمنهم من يقول: من قال: هو جسم فقد كفر، ومن قال: ليس بجسم فقد ابتدع، ومنهم من يصوب من قال: ليس بجسم، ويكفر من يقول بالتجسيم، وقد حكى الأشعري في المقالات النفي عن أهل السنة والحديث، كما حكي عنهم أشياء بموجب

ما اعتقده هو من مذهبهم، والسلف والأئمة وأهل الحديث والسنة المحضة من جميع الطوائف لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله.

٣٨٥- السائل إذ سأل عن الرب ما هو، أمكن أن يجاب بأجوبة تميزه عما سواه سبحانه، بحيث لا يشركه غيره في الجواب، ويمكن أن يذكر من الأمور المشتركة بحسب إدراك السائل ما يحصل به من المعرفة ما يشاء الله، وأما معرفة كنه الذات، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام، ليس لأنه لا كنه لها، لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات، فإذا قيل: هو نور، لم يمنع هذا أن تكون حقيقته نوراً، كما إذا قيل: هو حي، أو عالم أو قادر، أو موجود، لكن ليس هو مثل شيء من الأنوار المخلوقة، كما أنه ليس مثل شيء من الأحياء العالمين المخلوقين، ولا شيء من الموجودات المخلوقة، ولكن لولا القدر المشترك لما كان في الكلام فائدة. ثم القدر المميز يحصل بالإضافة، فيعلم أنه نور ليس كالأنوار، موجود ليس كالموجودين، حي لا كالأحياء، وهذا الجواب هو جواب أهل التحقيق من المثبتين الذين ينفون علم العباد بماهيته وكيفيته، ويقولون: لا تجري ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال، ويقولون: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، يقولون: حجب الخلق عن معرفة ماهيته، ونحو ذلك. وأما من نفى ثبوت هذه الأمور في نفس الأمر، فقال: لا ماهية له فتجري في مقال، ولا كيفية له فتخطر ببال، كما يقول ذلك من يقول من المعتزلة، ومن اتبعهم من الأشعرية، وغيرهم من أصحاب الفقهاء الأربعة- فهؤلاء هم الذين خرجوا عن الجواب الطبيعي، وأرادوا تغيير الفطرة الإنسانية، كما غيروا النصوص الشرعية، وإنما الكمال بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة، والرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها، ومن المعلوم أنه لا يمكن أن يجاب عن سؤال السائل بما هو، بما يجاب إذا سئل عن الأنواع، فإن الله لا مثل له سبحانه، وإذا كان المخلوق الذي انحصر نوعه في شخصه، كالشمس مثلاً لا يمكن ذلك فيها، فالخالق سبحانه أولى بذلك، وإذا كان تعريف عين الشيء لا يمكن إلا بمعرفته أو معرفة

نظيره، والله لا نظير له، امتنع أن يعرف إلا بما تعرف به الأعيان من المعارف الخاصة بالمعروف باطناً وظاهراً، كما يهدي إليه به عباده المؤمنين من الإيمان به في الدنيا، وكما يتجلى لهم في الدار الآخرة، وهذه المعرفة تطابق ما سمعوه، مما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، فيتطابق الإيمان والقرآن، ويتوافق البرهان والعيان. والله سبحانه فطر عباده على الإقرار به فطرة تختص به، ليست كلية مشتركة بينه وبين غيره، كما جعل في الإبصار قوة ترى بها الشمس بخصوصها، لا تعرف الشمس معرفة مشتركة، كما يقال في حدها: كوكب يطلع نهاراً، بل معرفة الناس للشمس أعظم من معرفتهم لغيرها من أعيان الكواكب ولنوع الكواكب، لو كانت الشمس من نوع الكواكب، فكيف إذا لم تكن من نوعها؟، ولهذا كانت الدلائل على الخالق آيات له، والآية تختص بما فيه آية عليه، ليست قياساً كلياً يدل على معنى مشترك عام، بل تدل على معين موجود متميز عن غيره، والأدلة القياسية الكلية التي يخصها باسم البرهان أهل المنطق ونحوهم، لا تدل إلا على أمر كلي، كقولنا: الإنسان محدث، وكل محدث فله محدث: ينتظم قضيتين كليتين، فقول القائل: الإنسان محدث، يعم كل إنسان، وعلمه بحدوث الإنسان المعين كعلمه بحدوث الإنسان الآخر، ليس علمه بهذه القضية الكلية أكمل من علمه بالواحد المعين، إلا أنه قد يجهل الإنسان حكم المعين، فيستدل عليه بنظيره، وكذلك قول القائل: كل محدث فله محدث، فما من محدث يعلم حدوثه إلا وهو يعلم أن له محدثاً، كما أنه يعلم أن المحدث الآخر محدثاً، ثم إذا علم أن للمحدث محدثاً، فهذا علم مطلق كلي، ليس فيه معرفة بمعين، وليس هذا معرفة بالله تعالى، وأما الآية فهي مختصة به، لا يشركه فيها غيره، فالإنسان، وغيره من الآيات تدل على عينه نفسه، لا تدل على نوع مطلق، إذ الدليل مستلزم للمدلول، وهذه الأدلة مستلزمة لعينه لافتقارها إليه، ليست مستلزمة لأمر مطلق كلي، إذا المطلق الكلي لا وجود له في الخارج، لكن المستدل قد لا يعلم ابتداء استلزامها لنفسه، بل يعرف المشترك أولاً، ثم المختص ثانياً، كمن يرى شخصاً من بعيد، فيعلم أنه جسم، ثم يراه

متحركاً إليه، فيعلم أنه حيوان، ثم يراه منتصباً، فيعلم أنه إنسان، ثم يراه فيعلم أنه زيد مثلاً، فكان علمه بعينه بحسب أدلته، والرب تعالى متميز عن غيره بجميع خصائصه، والناس تكلموا في أخص وصفه، فقال من قال من المعتزلة: هو القدم، وقال الأشعري وغيره: هو القدرة على الاختراع، وقال من قال من الفلاسفة: هو وجوب الوجود.

والتحقيق أن كل وصف من هذه الأوصاف فهو من خواصه، ومن خواصه أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه الله الذي لا إله إلا هو، وأنه الرحمن الرحيم، وكل اسم لا يسمى به غيره: كالله، والقديم الأزلي، ورب العالمين، ومالك يوم الدين، ونحو ذلك -فمعناه من خصائصه، والاسم الذي يسمى به غيره، وهو عند الإطلاق ينصرف إليه: كالملك، والعزيز، والحليم- يختص بكماله وإطلاقه، فلا يشركه في ذلك غيره، والاسم الذي يسمى به غيره ولا ينصرف إطلاقه إليه: كالموجود، والمتكلم، والمريد - يختص أيضاً بكماله، وإن لم يختص بإطلاقه.

٣٨٦- ما ذكره هذا الرجل [ابن رشد] موافقاً فيه لصاحب المشكاة [الغزالي] أن النور سبب وجود الألوان، وسبب إدراكنا لها، كما أن الله سبب وجود الموجودات، وسبب معرفتنا بها -ليس بمستقيم، فإن الألوان موجودة في نفسها، سواء أدركناها أو لم ندركها، وهي في نفسها مستغنية عن النور، ولكن النور شرط في إدراكنا لها، لا في وجودها، وليس المخلوق مع الخالق كذلك، بل الخالق هو المبدع لأعيان الموجودات، وليس هو معها كالشرط مع المشروط، ونحو ذلك مما يقتضيه كلام هذا الرجل في "تهافت التهافت" [الذي رد بها على كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة"] وكلام أمثاله من هؤلاء المتفلسفة الاتحادية وغيرهم، الذين يجعلونه مع الموجودات كالمادة مع الصورة، وكالصورة مع المادة، كالكلي مع الجزئي، كالجنس مع النوع، أو النوع مع الشخص، ونحو ذلك من التمثيلات التي يقتضي أنه مفتقر إليها، وهي مفتقرة إليه، وكل منهما مع الآخر، كالشرط مع المشروط، كما قد صرح بذلك صاحب الفصوص [ابن

عربي] وغيره، بل هو سبحانه الغني بنفسه عن كل ما سواه من كل وجه، وكل ما سواه مفتقر إليه من كل وجه، وليس شـيء أفقر إلى شـيء من المخلوق إلى الخالق، ولا شـيء أغنى عن شـيء من الخالق عن المخلوق، ولا يشـبه فقر الخلق إليه وغناه عنهم شـيء من أنواع الفقر والغنى.

وإذا قلنا: كالمفعول مع الفاعل، والمصـنوع مع الصـانع، والمبدع مع المبدع، أو كالمعلول مع العلة، والموجب مع الموجب، ونحو ذلك –فكل ذلك تقريب فيه قصـور وتقصـير منا، إذ ليس في الموجودات ما هو مع غيره كالمخلوق مع الخالق، ولا في الوجود مفعول له فاعل واحد له يستغني به، ولا معلول له علة واحدة تستغني به في الوجود، بل كل ما في الوجود مما يظن أنه مفعول أو معلول لشيء من المخلوقات، فإن غايته إذا كان فاعلاً وعلةً، أن يكون محتاجاً إليه من وجه دون وجه، وهو محتاج إلى غيره من وجه آخر، وهو فاعل وعلة له من وجه دون وجه، وأما أن يكون في الموجودات ما هو مفتقر إلى فاعل أو علة، كافتقار المخلوقات إلى الخالق فلا، وهذا من أسباب ضلال هؤلاء، فإنهم ضلوا في قياسهم الخالق، الذي ليس كمثله شيء، على المخلوقات، فيجعلون حال المخلوقات معه، كحال مفعولات العباد معهم، لا سـيما وفيهم من يكون قوله شـراً من ذلك، ومن هذا الباب قول من جعل المعدوم شـيئاً ثابتاً في الخارج مسـتغنياً عن الخالق، ومن جعل الماهيات غير الأعيان الموجودة، فإذا ضـم إلى أحد هذين القولين أن يجعل الوجود واحداً، والوجود الواجب هو الممكن –لزم أن يكون كل من وجود الأعيان وثبوتها مفتقراً إلى الآخر، وأن يكون الوجود الواجب مفتقراً إلى الذوات المستغنية عنه، كما يقوله صـاحب الفصـوص، أو أن يكون وجود الأعيان، الذي هو الوجود الواجب عند هؤلاء، مفتقراً إلى الماهيات المسـتغنية عنه، كما يقوله آخرون منهم، ويقول ابن سـبعين وأمثاله: هو في كل شـيء بصـورة ذلك الشـيء، فهو في الماء ماء، وفي النار نور، وفي الحلو حلو، وفي المر مر، وقد وقع نوع من الحلول والاتحاد في كلام غير واحد من شـيوخ الصـوفية،

ولهذا كان الأئمة منهم، كالجنيد وأمثاله، يتكلمون بالمباينة، كقول الجنيد: التوحيد إفراد الحدوث عن القدم، وفي كلام الشاذلي، والحرالي، بل وابن برجان، بل وأبي طالب وغيرهم من ذلك ما يعرفه من فهم حقيقة الحق، وفهم مقاصد الخلق، ولهذا كان الناس يصفون السالمية بالحلول، فإن أبا طالب من أصحاب أبي الحسن بن سالم، صاحب سهل بن عبد الله التستري، والناس في هذه المسألة على أربعة أقوال: منهم من يقول بالحلول والاتحاد فقط، كقول صاحب الفصوص وأمثاله، ومنهم من يثبت العلو ونوعاً من الحلول، وهو الذي يضاف إلى السالمية، أو بعضهم، وفي كلام أبي طالب وغيره ما قد يقال: إنه يدل على ذلك، ومنهم من لا يثبت لا مباينة ولا حلولاً ولا اتحاداً، كقول المعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم. والقول الرابع إثبات مباينة الخلق للمخلوق بلا حلول وهذا قول سلف الأمة وأئمتها. وكل من وقع بنوع من الحلول لزمه افتقار الخالق إلى غيره واستغناء غيره عنه، فإن الحال في غيره إن لم يكن محتاجاً إليه بوجه من الوجوه امتنع الحلول، سواء قيل: إن الحال قائم بنفسه أو بغيره، فإن قال الحلولي: أنا أثبت حلولاً لا كحلول الأجسام ولا الأعراض، وحينئذ فلا يلزم افتقاره فيه إلى غيره، قيل: هذا لا حقيقة له، وهو كقول من قال: أثبت قيامه بغيره من غير احتياج إلى ذلك المحل الذي من شأنه أن يقوم ما قام فيه، لأن قيامه بالغير ليس كقيام الأجسام والأعراض، وأثبته في غيره لا مماساً له ولا مبايناً له.
لكن هذا الجواب يصح من أهل السنة الذين ينكرون وجود موجود لا مباين للعالم ولا داخل فيه، وأما من أثبت هذا، فإنه لا يمكنه إبطال قول الحلولية، فإنهم يقولون: كما أثبت موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه فأثبته حالاً في الموجودات من غير أن يكون مفتقراً إليها، فإذا قال: هذا لا يعقل، قيل: وذاك لا يعقل، بل تصديق العقل بوجود موجود في العالم غير مفتقر إليه، أقرب من تصديقه بوجود موجود لا داخل العالم ولا مباين له، ولهذا كان انقياد القلوب إلى قول الحلولية أقرب من انقيادهم إلى قول نفاة الأمرين.

٣٨٧- القرآن فيه بيان جواب عن هذا السؤال، وسائر ما يسأل عنه، لكن يريد الذي يجيب بما في القرآن والسنة أن يعرف معاني القرآن والسنة، ويعرف معاني كلام السائل، فإن الناس لهم عبارات يعبرون بها عن معانيهم غير العبارات التي في الكتاب والسنة، كما لأمة لسان غير لسان العرب، فالمجيب بما جاء به الرسول يحتاج إلى أن يعرف معنى العبارتين: العبارة التي خاطب بها الرسول، والعبارة التي وقع بها السؤال. ثم هذه العبارات قد تكون غريبة غير معناها، وقد لا يكون معناها مغيراً، وقد لا تكون غريبة، فلفظ الهيولى ونحوها من كلام الفلاسفة ليس غريباً في لغتهم، معناه مثل معنى المحل والموضع ونحو ذلك، ولفظ العقل والمادة ونحوهما في كلامهم غير معناه عن معناه في لغة العرب، فإنهم يعنون بالعقل جوهراً قائماً بنفسه، والعقل في لغة العرب عرض هو علم أو عمل بالعلم، وغريزة تقتضي ذلك.

٣٨٨- إن كان التعبير عن ذلك [أي صفة تنسب لله] بعبارته سائغاً في الشرع، وإلا عبر بعبارة تسوغ في الشرع، وإذا كانت عبارته تحتمل حقاً وباطلاً، منع من إطلاقها نفياً وإثباتاً، ولفظ الجسم والجوهر ونحوهما من هذا الباب، فإذا قال السائل: هل الله جسم أم ليس بجسم؟ لم نقل: إن جواب هذا السؤال ليس في الكتاب والسنة، مع قول القائل: إن هذا السؤال موجود في فطر الناس بالطبع، والله تعالى يقول: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا} ... وقال: {ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين} وقال: {ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون}... ومثل هذا في القرآن كثير، مما يبين الله فيه أن كتابه مبين للدين كله، موضح لسبيل الهدى، كاف لمن اتبعه، لا يحتاج معه إلى غيره، يجب اتباعه دون اتباع غيره من السبل ... وقال أبو ذر: لقد توفي رسول الله ﷺ، وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علماً، ومثل هذا كثير. فكيف يكون هذا- مع هذا البيان والهدى - ليس فيما جاء به جواب عن هذه المسألة [مسالة هل الله جسم أم لا؟] ، ولا بيان الحق فيها

من الباطل، والهدى من الضلال؟! بل كيف يمكن أن يسكت عن بيان الأمر، ولو لم يسأله الناس؟! ... واعتقاد الحق واجب فيها: إما على العامة والخاصة، وإما على الخاصة دون الأمة، لا سيما مع كثرة النصوص المشعرة بأحد قسمي السؤال. وإنما يقول: إن جواب هذا السؤال وأمثاله ليس في الكتاب والسنة، الذين يعرضون عن طلب الهدى من الكتاب والسنة، ثم يتكلم كل منهم برأيه ما يخالف الكتاب والسنة، ثم يتأول آيات الكتاب على مقتضى رأيه، فيجعل أحدهم ما وضعه برأيه هو أصول الدين الذي يجب اتباعه، ويتأول القرآن والسنة على وفق ذلك، فيتفرقون ويختلفون. كما قال فيهم الإمام أحمد: هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، ولو اعتصموا بالكتاب والسنة لاتفقوا، كما اتفق أهل السنة والحديث، فإن أئمة السنة والحديث لم يختلفوا في شيء من أصول دينهم. ولهذا لم يقل أحد منهم: إن الله جسم، ولا قال: إن الله ليس بجسم، بل أنكروا النفي لما ابتدعته الجهمية، من المعتزلة وغيرهم، وأنكروا ما نفته الجهمية من الصفات، مع إنكارهم على من شبه صفاته بصفات خلقه، مع أن إنكارهم كان على الجهمية المعطلة أعظم منه على المشبهة، لأن مرض التعطيل أعظم من مرض التشبيه، كما قيل: المعطل يعبد عدماً، والمشبه يعبد صنماً. ومن يعبد إلهاً موجوداً موصوفاً بما يعتقده هو من صفات الكمال، وإن كان مخطئاً في ذلك، خير ممن لا يعبد شيئاً، أو يعبد من لا يوصف إلا بالسلوب والإضافات، ونفاة الصفات وإن كانوا لا يعتقدون أن ذلك متضمن لنفي الذات، لكنه لازم لهم لا محالة، لكنهم متناقضون. ولهذا لا يوجد فيهم إلا من فيه نوع من الشرك، ولا بد من ذلك لنقص توحيدهم الذي به يتخلصون من الشرك، والمقصود أن يقال: جواب هذا السؤال في الشريعة، وذلك أن يقال: إن الله قد بين ما هو ثابت له من الصفات وما هو منزه عنه، وأثبت لنفسه صفات الكمال، ونفى عنه صفات النقص.

فيقال لمن ســـأل بلفظ الجســـم: ما تعني بقولك؟ أتعني بذلك أنه من جنس شـــيء من المخلوقات؟ فإن عنيت ذلك فالله تعالى قد بين في كتابه أنه لا مثل له، ولا كفو له، ولا ند له ... فالقرآن يدل على أن الله لا يماثله شـــيء: لا في ذاته ولا في صـــفاته ولا في أفعاله: فإن كنت تريد بلفظ الجســم ما يتضــمن مماثلة الله لشــيء من المخلوقات، فالله منزه عن ذلك، وجوابك في القرآن والســنة، وإذا كان الله ليس من جنس الماء والهواء، ولا الروح المنفوخة فينا، ولا من جنس الملائكة، ولا الأفلاك، فلأن لا يكون من جنس بدن الإنســان ولحمه وعصــبه وعظامه، ويده ورجله ووجهه، وغير ذلك من أعضــائه وأبعاضــه، أولى وأحرى، فهذا الضــرب ونحوه، مما قد يســمى تشــبيهاً وتجســيماً، كله منتف في كتاب الله، وليس في كتاب الله آية واحدة تدل، لا نصاً ولا ظاهراً، على إثبات شيء من ذلك لله، فإن الله إنما أثبت له صفات مضــافةً إليه كقوله: {ولا يحيطون بشـــيء من علمه إلا بما شـــاء} و{إن الله هو الرزاق ذو القوة} و {ما منعك أن تســـجد لما خلقت بيدي}، {ويبقى وجه ربك}، {والســـماوات مطويات بيمينه}، كما قال: {تعلم ما في نفســي ولا أعلم ما في نفســك} ومعلوم أن نفس الله، التي هي ذاته المقدسة الموصوفة بصفات الكمال، ليست مثل نفس أحد من المخلوقين. وقد ذهب طائفة من المنتســـبين إلى الســـنة، من أهل الحديث وغيرهم، وفيهم طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما، إلى أن النفس صفة من الصفات، والصواب أنها ليست صفة، بل نفس الله هي ذاته سبحانه، والموصوفة بصفاته سبحانه، وذلك لأنه بإضافته إليه قطع المشاركة، فكذلك لما أضاف إليه علمه وقوته، ووجهه ويديه، وغير ذلك، قطع بإضافته إليه المشاركة، فامتنع أن شيئاً من ذلك من جنس صفات المخلوقين، كما امتنع أن تكون ذاته من جنس ذوات المخلوقين، ولهذا اتفق الســلف والأئمة على الإنكار على المشـــبهة، الذين يقولون: بصــر كبصــري، ويد كيدي، وقدم كقدمي. وإن عنيت بلفظ الجســم الموصـــوف بالصــفات، القائم بنفســه، المباين لغيره، الذي يمكن أن يشــار إليه، وترفع إليه الأيدي –فلا

ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم والقوة والرحمة، والوجه واليدان، وغير ذلك، وأخبر أنه إليه يصعد الكلم الطيب، والعمل الصالح يرفعه ... فالقرآن مملوء من بيان علوه على خلقه، والصعود إليه، والنزول منه، ومن عنده، وإثبات علمه ورحمته، وغير ذلك من صفاته، وإذا سميت ما هو كذلك جسماً، وسألت: هل هم جسم؟ كان الجواب أن المعنى الذي سألت عنه وأردته بهذا اللفظ قد بينه الله وأثبته في كتابه، وأما إطلاق لفظ الجسم على الله، فهو كإطلاق الفلاسفة لفظ العقل ونحو ذلك، وهذه العبارات في لغة العرب تتضمن معاني ناقصة ينزه الله عنها، فالعقل هو المصدر الذي هو عرض، والله سبحانه منزه عما هو فوق ذلك، بل نفس تسميته عاقلاً ليس معروفاً في شرع المسلمين. فقد تبين أن ما يعني بلفظ الجسم من تمثيل الله بخلقه ووصفه بالنقائص، فقد بين الله في كتابه أنه منزه عنه، وما يعني به من إثبات أنه قائم بنفسه، مباين لخلقه، عال عليهم، يرفعون إليه أيديهم عند الدعاء، ويعرج إليه بنبيه ليلة الإسراء -موصوف بصفات الكمال، منزه عما يستلزم العدم والإبطال- فقد بين الله في كتابه إثباته لنفسه، فلا يقال: إنه ليس في القرآن جواب هذا السؤال. فإذا قال القائل بعد هذا: الجسم هو المؤلف أو المركب، فلا يكون جسماً، ونحو ذلك، قيل له: لا ريب أن الله سبحانه غني عن كل ما سواه، لا يجوز أن يقال: إنه مفتقر إلى غيره في شيء فضلاً عن أن يقال: ركبه مركب، أو ألفه مؤلف، والله قد أخبر في القرآن بمعناه، وكذلك لا يجوز أن نظن أنه كان مفرقاً فاجتمع، أو أنه يتفرق، أو نحو ذلك مما ينافي صمديته وكماله في وقت من الأوقات، وإذا قال قائل: الجسم هو القائم بنفسه، أو المشار إليه، فيكون جسماً، قيل له: لا ريب أن الله قائم بنفسه، وأنه ترفع الأيدي إليه، ويشار إليه، كما أشار النبي ﷺ عشية عرفة بإصبعه إليه وجعل يقول: اللهم اشهد، اللهم اشهد، وقال: إن الله حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفراً، وقال: إشارة الرجل بإصبعه في الصلاة مقمعة للشيطان، وهو إشارة إلى التوحيد.

ويقال لذلك: أنت تقول: الجسم هو المركب، وهذا يقول: هو القائم بنفسه، وأنتما متفقان على أن الله تعالى لا يتفرق ولا يركبه أحد، وعلى أنه قائم بنفسه، فإن تنازعتما في كونه فوق العرش، وأن القرآن نزل منه، والملائكة تعرج إليه -فالصواب مع المثبت، وإن تنازعتما في كون استوائه على العرش مثل استواء المخلوق، أو في كونه مفتقراً إلى العرش، ونحو ذلك مما يتضمن وصفه بالنقص أو تمثيله بالخلق- فالصواب مع النافي، وكذلك إن تنازعتم في إثبات علمه ورحمته وقوته، فالصواب مع المثبت، وإن تنازعتم في أنه: هل صفاته ذوات قائمة بنفسها، كما قد يحكى عن النصارى، فالصواب مع النافي.

فإن قال القائل: الأجسام المتماثلة، فإذا قلنا: هو جسم، لزم أن يكون مثلاً لغيره، بخلاف ما إذا قيل: حي وحي، وعليم وعليم، وقدير وقدير، فإذا هذا اتفاق في الصفات لا يقتضي التماثل في الذوات، فمن قال: هو جسم لا كالأجسام -كان مشبهاً، بخلاف من قال: حي لا كالأحياء، وهذا السؤال يقوله من يقوله من أصحاب الأشعري، ومن وافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد.

فيقال: إذا كان المخاطب لك ينفي أن يكون مماثلاً لغيره، وينفي التشبيه كما تنفيه، وأنت وهو قد تنازعتم في مسمى اسم من الأسماء: هل هو مماثل لغيره أو لا؟ كان ذلك نزاعاً لفظياً ونزاعاً عقلياً، ليس ذلك نزاعاً في أمر ديني، ولو تركوا الكلام في هذا، لم يضر ذلك الدين شيئاً، ويمكن كلاً منهما أن يعبر مقصوده الديني بما لا نزاع فيه، فيبقى هذا التمثيل بألفاظ ومعان لا نزاع فيها، ويثبت هذا قيام الرب بنفسه، ومباينته لخلقه، وعلوه على عرشه، بألفاظ ومعان لا نزاع فيها، من غير احتياج واحد منهما إلى التكلم بلفظ الجسم نفياً ولا إثباتاً.

فإن قلتم: نزاعنا في شيء آخر، وهو أن يسمى جسماً: هل هو مركب من الجواهر المفردة؟ أو من المادة والصورة؟ أم هو واحد لا تركيب فيه؟ فمن قال بالأول لم يجز أن يسميه جسماً، ومن قال بالثاني سماه جسماً، قيل: هذا نزاع لا يتعلق بالدين، فإن اللفظ إنما يكون البحث

عن معناه من الدين الواجب إذا جاء في الكتاب والسـنة وكلام أهل الإجماع، فإن معرفة مراد الله ومراد رسـوله ومراد أهل الإجماع واجب، لأن قول الله ورسـوله وقول أهل الإجماع قول معصـوم عن الخطأ يجب اتباعه، فاللفظ الوارد في ذلك إن لم يعرف معناه لم يعرف ما أرادوا، ولهذا كان الواجب أن كل لفظ جاء في كلام المعصوم وجب علينا التصديق به، وإن لم يعرف معناه، وما جاء في كلام غير المعصوم لم يجب علينا إثباته ولا نفيه حتى يعرف معناه، فإن كان مما أثبته المعصـوم أثبتناه، وإن كان مما نفاه نفيناه. ولفظ الجسـم في حق الله، وفي الأدلة الدالة عليه، لم يرد في كتاب الله، ولا سـنة رسـوله، ولا كلام أحد من السـلف والأئمة، فما منهم أحد قال: إن الله جسـم، أو جوهر، أو ليس بجسـم ولا جوهر، ولا قال: إنه لا يعرف إلا بطريقة الأجسام والأعراض، بل ولا استدل أحد منهم على معرفة الله بشيء من هذه الطرق: لا طريقة التركيب ولا طريقة الأعراض والحوادث، ولا طريقة الاختصـاص، وإذا كان كذلك، فالمتنازعون في مسـمى الجسـم، متنازعون في أمر ليس من الدين: لا من أحكامه، ولا دلائله، وهكذا نزاعهم في مسـمى العرض، وأمثال ذلك، بخلاف نزاعهم في إثبات المعنى المراد بلفظ الجسـم ونفيه، فإن هذا يتعلق بالدين، فما كان من الدين فقد بينه الله في كتابه وسنة رسوله، بخلاف ما لم يكن كذلك، فإن قيل: فلا بد من فصـل النزاع بين كل اثنين في الدين، قيل: فصـل النزاع قد يكون بوجهين: أحدهما: نهي كل منهما عن منازعة الآخر بهذا، إذ هو نزاع فيما لا فائدة فيه، كما لو تنازع اثنان في لون كلب أصـحاب الكهف، ومقدار السـفينة ... وفي أمثال ذلك من الأمور التي لا فائدة فيها، وقد لا يكون إلى معرفتها سـبيل -فمثل هذا ينهى كل منهم عن منازعة الآخر فيه، بل ينهى عن أن يقول ما لا يعلم، والثاني أن يفصـل النزاع ببيان الخطأ من الصواب، وحينئذ فإذا فصل النزاع بين المتنازعين في الجسـم، قيل: النزاع على وجهين: لفظي، ومعنوي. فإن كنتم تتنازعون في مسـمى الجسـم في اللغة، فليس مسماه ما قلته أنت من أن كل قائم بنفسـه أو مشـار إليه يسـمى جسـماً، ولا ما قلته أنت من أن

الجسم في اللغة هو المركب من أجزاء، فإن الهواء أو نحوه عنده مركب، والعرب لا تسميه جسماً، وهو مشار إليه قائم بنفسه، والعرب لا تسميه جسماً، فقول كل واحد منكما غير موافق للغة العرب، وغايته أن يكون اصطلاحاً منكم على معنى، كسائر الألفاظ الاصطلاحية، فيكون نزاعهم كتنازع الفقهاء في لفظ الفرض هل هو مرادف للواجب أو أوكد منه؟ ولفظ السنة هل يدخل فيه الواجب أو لا يدخل؟ ومثل هذه المنازعات اللفظية كثيرة، وهذه بمنزلة اللغات والعادات في العبادات، قد تحمد أو تذم بحسب الشرع تارة وبحسب اللغة أخرى، وقد لا تحمد ولا تذم.

وإن كان نزاعكم في معنى عقلي، وهو أن العين التي اتفقتم على تسميتها جسماً بحسب اصطلاحكم، وهي ما يشار إليه بقول أحدكما: إنها مركبة من أجزاء مفردة، أو المادة والصورة، والآخر ينكر ذلك -فهذا يمكن فصل النزاع بينكم، إذا كان النزاع معنوياً، بالأدلة العقلية تارة، وبغيرها أخرى، ولكن مثل هذه المسائل لا يحتاج إليها الدين، كما لا يحتاج إلى مسائل الهيئة والتشريح، وإن كان العلم بها مما ينتفع به في الدين، كما ينتفع بالحساب والطب، وكما ينتفع بمسائل النحو واللغة، ونحو ذلك، ومن هذا الباب ما ذكره من تماثل الأجسام، وتناهي قواها، وأنها مركبة مفتقرة إلى مركب -فإن هذه المسائل مما تنازع فيها العقلاء، مع اتفاق المسلمين على أن الله ليس له مثل ولا تنتهي قوته، وأنه غير مفتقر إلى غيره، فالمعنى الذي يرده النافي بلفظ الجسم يوافقه المثبت عليه، وإذا تنازعوا بعد هذا لم يكن نزاعهم إلا لفظياً، وليس لإطلاق لفظ واحد منهما أصل في الشرع: لا هذا ولا هذا، فالشرع لم يسكت عن المعنى الذي يجب نفيه، الذي ينفيه النافي بلفظ الجسم، بل نفاه الشرع فلا يقال: إن الشرع سكت عما يحتاج إلى معرفته من معنى الجسم نفياً وإثباتاً. ثم إذا كان المعنى الذي يريده النافي يمكنه نفيه بالشرع وبالعقل، بدون إطلاقه لفظ متنازع في أحكام معناه، كان نفي ذلك المعنى بما ينفيه من الأدلة الشرعية والعقلية، التي لا يمكن النزاع

فيها، هو المشروع، دون بقية معان متنازع فيها هي طويلة متعبة بلا نزاع، وقد تكون مع ذلك باطلة، ومن المعلوم أن من ترك سلك الطريق المستقيم الذي يوصله إلى مكة، وسلك طريقاً بعيدة لغير مصلحة راجحة، كان تاركاً لما يؤمر به، فاعلاً لما لا فائدة فيه، أو ما ينهى عنه، إذا كانت تلك الطريق موصلة إلى المقصود، فأما مع الاسترابة في كونها موصلة أو مهلكة، فإنه لا يجوز سلوكها.

وهذه الطرق التي يسلكها نفاة الجسم وأمثالهم، أحسن أحوالها أن تكون عوجاً طويلة، قد تهلك، وقد توصل، إذ لو كانت مستقيمة موصلة، لم يعدل عنها السلف، فكيف إذا تيقن أنها مهلكة؟!. ولا ريب أن الذين يعارضون الكتاب والسنة إنما يعارضونهما بطرق هؤلاء، فهم يعرضون عن كتاب الله في أول سلوكهم، ويعارضونه في منتهى سلوكهم، وقال قال تعالى: {فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى * ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى}.

٣٨٩- فقد تبين أن حذاق الفلاسفة أيضاً يثبتون أن التصديق بما جاء به الشارع لا يتوقف على شيء من الطرق الكلامية المحدثة، ولا شيء من طرقهم الفلسفية، وإنما غايتهم أن يقولوا: إن الطرق الفلسفية تفيد علماً لبعض الناس، ليس مما يجب ولا يستحب لجمهور الناس، وأن ذلك العلم الخاص يخالف بعض الظاهر المعروف عند الجمهور ونحن نقبل من كلامهم ما أقاموا عليه الحجة الصحيحة، سواء كانت شرعية أو عقلية، فأما إذا قالوا ما نعلم بطلانه رددناه، وقد نبهنا على أن قولهم فيما يدعون الاختصاص به من علم الباطن، أضعف بكثير من قول من بينوا فساد قوله من المعتزلة والأشعرية.

وقد تبين لك أن الطوائف التي في كلامها ما يعارضون به كلام الشارع من العقليات، سواء عارضوا به في الظاهر والباطن، كل منهم يقول جمهور العقلاء: إن عقلياته تلك باطلة ويبينون فساد عقلياته بالعقليات الصحيحة الصريحة التي لا يمكن ردها، وهذا مما ينصر الله به رسله

والذين آمنوا في الحياة الدنيا، فإن الله تعالى إذا أقام لكل طائفة تعارض الرسول من جنسها من يبين فساد قولها المعارض له، ويكشف جهلها وتناقضها -كان بمنزلة أن يقيم لكل طائفة تزيد محاربته من جنسها من يحاربها بالسلاح، ثم المؤمن المجاهد يمكنه جهاد هؤلاء، كما يمكنه جهاد هؤلاء، ويمكنه أن يستعين بما فعلته كل طائفة بالأخرى، فإذا أغارت طائفة على أخرى وهزمتها، أتاها من الناحية الأخرى ففتح بلادها، وإن كان هو لم يستعن بأولئك ابتداء، لكن الله يسر بما فيه الهدى والنصر لعباده المؤمنين، وكفى بربك هادياً ونصيراً. وهذا آخر الكتاب، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً.

هذا وقد أتممت اختصار هذا الكتاب المبارك لشيخ الإسلام ابن تيمية في شهر شعبان سنة ١٤٤٢هـ في مدينة إدلب العز.
اختصره الفقير إلى عفو ربه/ يحيى بن طاهر الفرغلي.

الفهرست